نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام

الجزء الأول

تأليف

الدكتور علي سامي النشار

الطبعة التاسعة

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج . م . ع .

فهرس

الصفحة

الباب الأول
مدخل عام للفلسفة الإسلامية

الصفحة

الباب الثانى

نشأة الفلسفة الإسلامية

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الباب الثالث

البواكير الأولى للحركة العقلية الإسلامية

الصفحة

الباب الرابع
الحشوية والمشبهة والمجسمة

الصفحة

الباب الخامس
نشأة التفكير العقلى فى الإسلام

الصفحة

الباب السادس
المعتزلة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة السابعة

أما بعد :

فإنى أقدم للقارئ الطبعة السابعة من كتاب نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام الجزء الأول — وكم أشعر بالفخر والاعتزاز بإقبال القراء بمختلف البلاد العربية على كتابى . ولقد أضفت إلى مادة الكتاب — فصلا جديداً — عن العوامل الداخلية لنشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، وهى العوامل اللغوية والعوامل السياسية والعوامل الاقتصادية — لم أنكر من قبل هذه العوامل . كانت متفرقة وواضحة فى مختلف أقسام الكتاب ، كما تتضح أكثر وأكثر فى الجزء الثانى من نشأة الفكر . ولكنى ما زلت أرى أن العوامل الخارجية كانت من أهم الدوافع التى أثارت فى المسلمين روح التفلسف الحقيق. لست أعنى بهذا أن الفرد المسلم كان خلواً من نزوة التفلسف، ولكنى قلت إن الإسلام أراد منه أن ينأى عن البحث فى الميتافيزيقا، وأن يجعله إنساناً عملياً ينتج ويبدع فى نطاق العمل فقط . ولكن المجتمع الإنسانى هو هو المجتمع الإنسانى ، لا بد وأن تثيره نزوات الفكر وحيوية التأمل وأن ينطلق فى كل المجالات التى عرفها الإنسانية .

أقول : لقد تكون البنيان ، ولكن بدأ هذا البنيان يعتلج داخلياً وخارجياً ، فبنقدح فكر من داخل وتأتيه أفكار من خارج ، وكان عليه أن يتأثر بهذا وأن يقاوم ذاك . إن كتابى إنما هو تأريخ ذو نظرة موضوعية لقيام الفكر الفلسفى فى الإسلام وتطوره .

وأرجو من الله التوفيق .

الدكتور
على سامى النشار

الرباط فى ١٩٧٧/٦/٢١
رجب عام ١٣٩٧

مقدمة الطبعة السادسة

أما بعد : فإنى أقدم الطبعة السادسة من كتابى نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام — الجزء الأول . وقد تبين لى مقدار ما طرأ على حقل الدراسات الفلسفية الإسلامية من تغيير فى السنوات الأخيرة .

إن الفكرة الخاطئة التى كانت تقرر عدم أصالة الفكر الفلسفى فى الإسلام قد انتهت تماماً ، ولم يعد لها مجال فى دراسة الفلسفة الإسلامية . وكم شغلتنا — فى العقود الثالث والرابع والخامس من هذا القرن — هذه الفكرة ، وأمضتنا ، وكم قاومناها أشد مقاومة . وقد انطلقت مجموعة من شباب الباحثين يخوضون فى الفلسفة الإسلامية ، ويعرضون لنا ثمرات ناضجات من دراساتهم .

إن الفكرة الخاطئة التى كانت تقصر الفلسفة الإسلامية فى نطاق الفلسفة الإسلامية المشائية قد انتهت أيضاً . بل يكاد يكون من المسلمات الآن : أن الفلسفة الإسلامية تشمل المشائية الإسلامية ، والأفلاطونية الإسلامية ، والأفلاطونية المحدثة الإسلامية والرواقية الإسلامية ، ثم علم الكلام بفروعه المختلفة ، وبفرقه المتعددة ، ثم التصوف ، ثم الدراسات الكلامية والمنهجية فى علم أصول الفقه .

وظهرت رؤى جديدة ، ومناهج حديثة فى دراسة الفلسفة الإسلامية ، وطبق بعض الباحثين على الفكر الإسلامى : الرؤية التاريخية المادية ، والبنيوية وغيرهما من مناهج . ولست أقوم هنا بتقويم هذه المناهج أو هذه الرؤى ، وبخاصة البنيوية . إن كل ما أقوله الآن : إنها كلها أغنت دراسة الفلسفة الإسلامية وزادت فى خصوبتها .

ولكننى ما زلت أرى أن التفسير الموضوعى المحايد ، هو أهم تفسير فى دراسة الفكر عامة والفكر الإسلامى خاصة .

إن النظرة أو الرؤية الموضوعية لا تنكر أبداً أن الفكر كثيراً ما ينقدح من باطن المجتمع ، وأنه يعبر عن تطورات سياسية واجتماعية ومادية واقتصادية ، وأن من الممكن النظر إليه داخلياً وخارجياً .

ولكن للفكر من حيث هو فكر موضوعيته ونسقه . وللفكر من حيث هو فكر أعماقه وحناياه . وهو إما فردى وإما اجتماعى ، وقد يكون نزوة حيوية للفرد أو للمجتمع ، وقد يكون ثورة باطنية أو خارجية للفرد أو للمجتمع ، وقد يكون فردياً بحتاً ، وقد يكون اجتماعياً بحتاً . وقد

ينقدح من باطن المجتمع ، وقد ينقدح من باطن الفرد . ولست أود أن أطيل فى هذا الميدان فى هذه المقدمة ، فإننى سأعود إلى دراسة هذه المناهج الجديدة فى بحث منفرد .

وفى ضوء هذه الملاحظات أعدت كتابة الكثير من فصول هذا الكتاب ، مطبقاً الرؤية الموضوعية ، مع النظرة إلى صلة الفكر بالمجتمع ، حيثما توجد هذه الصلة . ويتضح هذا من التغيير الشامل الذى قمت به فى مبحث أصحاب التأويل العقلى فى الإسلام ، ممن عرفوا باسم القدريين أو الجهميين . وقد صدرت أبحاث متعددة فى المعتزلة — تثبت أنهم كانوا فى العالم الإسلامى رواد ما يسمى بالعقلانية . وقد كنت أول من دعا إلى هذا . وفى الطبعات السابقة قلت «إن أبا الهذيل العلاف أول فلاسفة الإسلام بلا مدافع» . أما العقلانية التى لدى فلاسفة الإسلام المشائين أو الأفلاطونيين المحدثين ،فقد كانت عقلانية متبعة . ما زلت أقول : إن الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد « مقلدة اليونان » . و « المقلد غير عقلانى » إن ما لدى الكندى وابن رشد من عقلانية أصيلة إنما هى عقلانية مستعارة من المعتزلة والماتريدية وغيرهم من مفكرين مسلمين . أما قول الكندى وابن رشد بعصمة « أرسطو » فهو تقليد أعمى مشوه ، غير واضح وغير متناسق . كان هؤلاء متفلسفة وليسوا فلاسفة ، أسميهم بأصحاب الفلسفة الإسلامية وليسوا بأصحاب الفلسفة المسلمة .

لقد بدأ الإبداع الفلسفى فى الإسلام لدى المعتزلة ، وأعقبهم الأشاعرة ، والشيعة . وهنا تكمن فلسفة الإسلام الحقيقية .

وأخيراً : أود أن أذكر أننى ناقشت الكثير من موضوعات هذه الطبعة ، وما طرأ عليها من تغييرات مع صديقى وزميلى العلامة المغربى الشاب الدكتور عبد السلام بو مجدل — أستاذ الفلسفة الإسلامية المحاضر بكلية الآداب بجامعة محمد الخامس بالرباط . وقد قدم لى الكثير من الملاحظات والاعتراضات التى أفادتنى كثيراً ، ووجه نظرى إلى ضرورة كتابة الأصول الخمسة للمعتزلة كتابة جديدة ولقد فعلت .

والله أسأل التوفيق

دكتور على سامى النشار

الرباط - المغرب فى ١٨ من شوال عام ١٣٩٥هـ
٥ من نوفمبر سنة ١٩٧٤م

مقدمة الطبعة الخامسة

أما بعد . . فإنى أقدم للقارئ الطبعة الخامسة من الجزء الأول من كتابى نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام . وقد رأيت أن أقوم بتقويم كامل لأبواب الطبعة الرابعة وفصولها . وقد غيرت المادة فى كثير من الفصول ، طبقاً لمنهج جديد : هو وضع آراء المفكرين المسلمين فى النسق الفلسفى . وقد استلزم هذا منى مراجعة لكثير من النصوص التى ظهرت فى السنوات الأخيرة . كما أن مجموعة الأبحاث التى قام بها تلامذتى قد أفادتنى كثيراً فى تطوير هذا الكتاب ، وظهوره فى الشكل الذى أقدمه الآن . وأخص بالذكر من هؤلاء التلاميذ عالم الجزائر الشاب الدكتور عمار الطالبى أستاذ الفلسفة بجامعة الجزائر ، والتى كانت تلمذته على ، وصحبته لى خلال عامين فى الإسكندرية على جانب كبير من الفائدة للبحث العلمى فى حلقتى العلمية بالإسكندرية . وقد أشرت فى الهوامش المتعددة إلى أهمية النصوص التى قدمها لى، واستفدت بها فى هذا الكتاب . كما أشرت أيضاً فى الهوامش إلى المجهود العلمى الكبير الذى قام به طلبتى فى الدراسات العليا كل فى نطاقه ، فى إثراء البحث العلمى فى الدراسات الفكرية الإسلامية .

* * *

وإنى لأدعو الله عز وجل — مخلصاً — أن يقوموا بالعمل — من بعدى — صادقين ، متعاونين ، مترابطين ، متكاملين ، لا يتخلف منهم أحد ، فى إغناء الفكر الفلسفى الإسلامى ، وأن يقفوا من مشاكل الوجود والطبيعة والإنسان ، الموقف الإسلامى الأصيل ، والله معهم .

دكتور على سامى النشار

الإسكندرية فى السابع والعشرين من جمادى الأولى عام ١٣٩١ هـ
وفى العشرين من يولية عام ١٩٧١ م

مقدمة الطبعة الرابعة

أما بعد . فإنى أقدم للقارئ الطبعة الرابعة للجزء الأول من كتابى « نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام » . ولقد أضفت إليه أبحاثاً جديدة ، وصقلت بعض فصوله فتغيرت مادتها فى هذه الطبعة عنها فى سابقتها .

لقد قلت من قبل : إن تأريخ الفلسفة الإسلامية لن يستقر استقراره الكامل حتى ينشر الدفين الكبير من المخطوطات العربية . غير أن مجهودات الباحثين فى الفلسفة الإسلامية مستمرة دائماً ، وفى طاقة جبارة ، لإخراج كثير من المخطوطات وتحقيقها . وبقدر ما يظهر من مخطوطات ووثائق ، بقدر ما يزداد تضخم تاريخنا للفلسفة الإسلامية ، وهذا ما يدعونا إلى التغيير والتبديل المستمر فى أبحاثنا .

وإنى لأشكر تلميذى السيد محمد حسن الدخاخنى ، الذى أشرف على طبع هذه الطبعة ، وقام بتصحيح أصولها ، وعانى هذا العمل المضنى أشد العناء .

وأسأل الله التوفيق . .

دكتور على سامى النشار

أستاذ كرسى الفلسفة بكلية الآداب

بجامعة الإسكندرية

السادس عشر من جمادى الأولى عام ١٣٨٦ هـ

الأول من مارس عام ١٩٦٦ م

تصدير

ليس ثمة شك فى أن الفلسفة الإسلامية هى التعبير النهائى المتجدد للأمة الإسلامية ، والانقداح المنصهر السيال لتطور هذه الأمة الخلاق خلال الدهور . وليس فى حياة المسلمين ولا فى تاريخهم من حقائق أخطر ولا أدق من حقائق هذه الفلسفة الإسلامية . إنها جوهر حياتهم ، ومرآة تطورهم . وانعكاس لما فى باطن مجتمعهم من آمال وآلام . ولقد شملت هذه الفلسفة آفاقاً متعددة ، واقتحمت ميادين متسعة ، ميتافيزيقية وطبيعية وأخلاقية وسياسية ، وأقامت حضارة ذات طابع خاص يميزها عن غيرها من الحضارات ، ويفصلها عن غيرها من الأمم . ولهذا كان من المحال أن نقول إنها امتداد لحضارة أخرى ، أو صورة غير متكاملة لفلسفات وأفكار سابقة . إن الروح الفلسفى المنبعث من أمة ذات خصائص معينة يختلف عن الروح الفلسفى المنبعث من أمة مختلفة الخصائص ومختلفة الآفاق .

لا شك أن هناك تاريخاً عامًّا للفلسفة يشمل الفلسفات جميعاً وتوضع هذه الفلسفات فى إطاره ، والفكر الإنسانى متصل الحلقات ، ولكن من الخطأ الكبير القول بأن الفلسفات تتشابه فى جوهر مذاهبها . إنها تختلف طبقاً للانبعاث الداخلى والخارجى فى الأمم . هل تشابه اليونان مع الهنود فى شىء ؟ وهل استطاع الهنود ، وهم أمة آرية عريقة فى التاريخ ، أن تقدم لنا ما قدمه اليونان ؟ وهل استطاعت إيران القديمة ، وهى أمة آرية أخرى ، أن تقدم للفكر الإنسانى ما قدمه الهنود أو اليونان ؟ . . . وكذلك فعل المسلمون القادمون من الجزيرة العربية ، فحين التحموا بغيرهم من الأمم ، وكونوا معدلا بشريا جديداً ومزيجا فكرياً جديداً ، قدموا لنا فلسفة جديدة لم يعرفها اليونان ولا غير اليونان .

وتعقدت المسائل ، وضخمت الحياة بالمسلمين ، فأمسكوا بجوهر فلسفتهم الإسلامية القديم كما هو ، وطوروا عرضها فقط ، فبقيت كما هى منذ نشأتها حتى الأيام التى نحياها نحن الآن ، فما زالت فلسفتنا وفكرنا هى ما تفلسفه أسلافنا الأقدمون وما تفكروه ، ولم يظهر بيننا حتى الآن فيلسوف على طريقة أوربا ، كما لم يظهر من قبل بين أسلافنا فيلسوف على طريقة يونان ، أو على طريقة براهما أو زرادشت . وما أشد عبث هؤلاء الذين يقولون إننا كنا ذيلا لحضارة ، وينبغى أن نكون ذيلا لحضارة ، وأن نفرض على كياننا الداخلى وعلى وجداننا الباطنى ما صدر عن كيان غيرنا وكمن فى وجدانهم . وهذا خطأ بالغ ، إننا نصدر عنا داخليا ، ونلقى إلى تراث الفكر بما تحرك فى تعاريج عقلنا ذى القوام الخاص ، فأحكام القيمة لدينا ليست أبداً هى

أحكامهم ، ولا أخلاقيتنا هى أخلاقيتهم ، ولا ما نقتنصه من تشوفنا فى آفاق الكون هو تشوفهم ، وليس طريق الفكر والفلسفة واحداً . . إنه متعدد النواحى ، متعدد المسالك .

لم تكن فلسفتنا فلسفة اليونان ، وإن كنا قد تناولناها ، فلم يكن مجتمعنا مغلقاً تقف حواليه السدود والقلاع ، بل فتح الباب العظيم ، ودخل كل شىء عارياً إلى مدنيتنا الكبرى ، فأخذنا ما أخذنا ورفضنا ما رفضنا ، وكان ما أخذنا قليلا ثم وضعنا البناء العظيم وجرى الفكر نهراً سيالا يبدع ويفتن .

كانت الفلسفة الإسلامية بدء عصر تنويرى مبدع نفاذ ، إنها أتت بخلق جديد وألقت بتصورات كبرى فى تاريخ الفكر الإنسانى ، وحولت هذا الفكر من طور إلى طور ، وسارت قدماً حتى حل الأصيل ، وكاد المغيب أن يطويها ويطوى المسلمين ، ولكنها — وهى قوة حيوية خلاقة — تفتن من جديد وتبدع .

ومنذ أن نادت المدرسة الإسلامية الحديثة بضرورة الكشف عن روح هذه الحضارة فى كتابات المسلمين الأصيلة وأنا معنى بتتبع نشأة هذه الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامى إن النشأة هى اللبنة التى يقوم عليها أساس الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامى .

وشغلت بتأريخ هذه المرحلة الأولى الخطيرة ، فكتبت الكتاب الأول أو الطبعة الأولى منهجاً لا مادة ، أردت به أن أوجه أنظار الباحثين إلى منهج البحث فى هذه الفلسفة ، وكيف نتناولها فى مصادرها الأصيلة .

ثم قدمت الطبعة الثانية من هذا الكتاب فى جزءين ، منهجاً ومادة ، وحاولت أن أقوم بدراسة تركيبية لهؤلاء المفكرين الأوائل الذين قامت الفلسفة الإسلامية على أكتافهم .

وما إن نفدت « الطبعة الثانية » حتى وجدت أن من واجبى أن أقدم « الطبعة الثالثة » التى نفدت فقدمت الطبعة الرابعة وهأنذا أقدم الطبعة السابعة .

أما المنهج فلم يتغير فى الطبعات كلها ، وأما المادة فقد كبرت وضخمت ، فبدا الكتاب على غير ما يعرفه قارئ الطبعات السابقة . أضيفت إليه مواد واستخدمت فيه وثائق ومصادر جديدة . وما زلت أؤكد أن البحث فى النشأة لم يتم بعد ، ولا بد من سنوات أخرى تبرز فيها وثائق ما زالت مطمورة ، وتتضح فيه حقائق ما زالت مغمورة ، تبين عن أصالة هذه الفلسفة وقوتها الدافقة ، وتكشف عن تكامل نسقها .

ولم تكن أبحاثى وحدها فى الميدان تبحث الفلسفة الإسلامية فى وجهتها الصحيحة ، إن الأبحاث المستفيضة فى تاريخ هذه الفلسفة تتوالى عاماً بعد عام . ومنذ أن أعلن مصطفى عبد الرازق — أستاذ الفلسفة الإسلامية الأول القديم — دعوته إلى

دراسة الفلسفة الإسلامية فى مظانها الحقيقية ، وتلامذته الأقدمون قد نفروا إلى أعنف موضوعاتها ، يدرسونها فى تؤدة وإتقان ، ثم يقدمونها للحياة الإسلامية المعاصرة ، وللمسلمين جميعاً فى صورة متلألئة فاتنة .

ظهرت الأبحاث الغنية العارمة من رجال تلك المدرسة ، فوضحت قواعدها وثبتت ركائزها ، وانطلق كل فى نطاقه يعرض لأصالة الفكر الإسلامى فى ناحية من نواحى هذا الفكر .

أما أقدم هؤلاء المشيخة القدامى : فهو العلامة العظيم المرحوم محمود الخضيرى ، وقد فقدناه وهو فى أوج نضجه ، ولا ينسى تلامذته الكثيرون فى الجامعات العربية ما ألقاه إليهم من محاضرات تكشف عن ملامح الفلسفة الإسلامية الحقيقية فى عصورها المختلفة ، ولا ينسى الباحثون تحقيقاته العميقة الرائعة المنشورة وغير المنشورة فى شتى نواحى الفلسفة الإسلامية . وكم نرجو أن يتمكن البعض من تلامذته أن يجمع أعماله العلمية لتكون أول سجل حافل لأعمال هذه المدرسة الأولى فى محاولتها الحضارية للكشف عن حقيقة الفكر الإسلامى .

أما ثانى هؤلاء المشيخة : فهو الدكتور محمد مصطفى حلمى ، وقد ورث هذا الشيخ العتيق ميراث مصطفى عبد الرازق فى جامعة القاهرة وأخذ مكانه ، وحمل فى أناقة فاتنة رسالة الأستاذ الكبير . وتبدى هذا واضحاً فى توفره على فلسفة الحب الإلهى لدى سلطان العاشقين عمر بن الفارض ، كما كانت كتاباته عن الحياة الروحية فى الإسلام أكبر دليل على انبثاق هذه الحياة فى جوهرها عن الإسلام وحده ، وقد ملأت كتابات مصطفى حلمى فى التصوف فجوة كبيرة فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ، موضحة هذا الجانب الأصيل فيها ، كاشفة عن أسرارها ودقائقها

أما ثالث التلاميذ فهو : الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة . ولقد كانت حياة أبى ريدة غنية بالفلسفة . لقد اقتحم ميدانها الوعر ، فكتب فى باكورة شبابه كتابه العظيم « إبراهيم ابن سيار النظام وآراؤه الفلسفية والكلامية» . ولم أر عبقرياً بين كتب الفلسفة جميعاً كما رأيت كتاب أبى ريدة . لقد كون المذهب النظامى خلال شذرات قام بتركيبها على أساس منهجى متكامل ، وأثبت أن لهذا الشيخ الكبير من شيوخ المعتزلة فلسفة ذات أصالة تجعله فى الرعيل الأول من فلاسفة هذه الدنيا ، ثم نشر الدكتور أبو ريدة رسائل الكندى وعاش معه وفيه ، وحاول أن يظهر فى وضوح وخصب حقيقة الكندى بين الكلام والفلسفة ، وأن يخلص مذهبه من أوضار فلسفة اليونان التى يختلف فيها عن فلسفة الإسلام . وسواء صحت المحاولة أو لم تصح ، فإن عبد الهادى أبو ريدة إنما يصدر عن منهج مصطفى عبد الرازق فى أصالة الفلسفة الإسلامية وعبقريتها . وظهر دفاع محمد عبد الهادى أبو ريدة عن أصالة الفلسفة الإسلامية واستقلالها فى تعليقاته الزاخرة على كتاب « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » للأستاذ دى بور ، والذى قام عبد الهادى أبو ريدة نفسه بترجمته من الألمانية إلى العربية .

ولم تكن مدرسة مصطفى عبد الرازق وحدها تقوم بهذا التفسير الحضارى العلمى لحقيقة الفلسفة الإسلامية ولحقيقة الإسلام ، بل سرعان ما تكونت مدرسة أخرى ذات طابع عقلى فى « دار العلوم » موطن العلم العربى وحاملة التراث الإسلامى المقدس فى جميع نواحيه ، سرعان ما ظهرت المدرسة العقلية الإسلامية فيها على يد العالم الكبير الدكتور محمود قاسم . لقد توجه هذا الأستاذ الأول للفلسفة الإسلامية فى الشرق الأوسط إلى منهج جديد فى البحث ، هو إحياء النظرة العقلية فى شباب العرب خاصة والمسلمين عامة ، فنشر أبحاثه الفياضة عن ابن رشد سواء فى الفرنسية أو فى العربية . وقد تناول محمود قاسم ابن رشد من ناحية جديدة ، وهى أنه معبر أيضاً عن روح الفلسفة الإسلامية وأصالتها وأنه لم يتابع أرسطو متابعة الأعمى . وبهذا أنكر محمود قاسم خرافة شارح أرسطو . ثم بين فى ضوء تحليل جديد ووثائق جديدة ، أثر ابن رشد فى فيلسوف المسيحية توماس الأكوينى . ونشر محمود قاسم كتابه الرائع « نظرية المعرفة عند ابن رشد وأثرها فى توماس الأكوينى » ، كما نشر مناهج الأدلة لابن رشد ، مع مقدمة مستفيضة يعرض فيها آراءه فى الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة ، فيهاجم الأولى ويمجد الثانية والثالثة .

إننى لا أوافق محمود قاسم فى آرائه عن ابن رشد ولا فى مهاجمته للأشاعرة وتمجيده للمعتزلة. إننى — كمفكر أشعرى يرى أن عمله الأساسى فى الحياة هو المحافظة على كيان المذهب الأشعرى مذهب الجمهور العظيم من المسلمين ورباط حياتهم — أنكر كل الإنكار فكرة محمود قاسم الرئيسية . وهى أن المذهب المعتزلى من ناحية ، والمذهب الرشدى من ناحية ثانية ، أقرب عقلا إلى روح الإسلام من مذهب الأشاعرة . إننى أرى أن الأشعرية هى آخر ما وصل إليه العقل الإسلامى الناطق باسم القرآن والسنة ، المعبر عنها فى أصالة وقوة . وإن ما بقى للمسلمين بعد فى الحياة حتى نهاية الدنيا ، هو الأخذ بهذا المذهب كاملا وتطويره خلال العصور ، وعلى حسب مقتضيات الأجيال المقبلة . ونحن فى أشد الغنى عن تحجر المعتزلة العقلى ، كما أننا على بعد كامل عن تفسير ابن رشد للإسلام فى ضوء فلسفة أرسطو . لقد اطمأن المسلمون من قبل فى بواديهم ، كما اطمأنوا من قبل فى حواضرهم ، إلى المذهب الأشعرى ، وتخلصوا من شوائب العقل البحت ، كما تخلصوا من أدران الغنوص فى ضوء هذا المذهب ، وحفلت حياتهم فى ضوء تعاليمه وتعاليم رجاله .

إن ثراء الحياة الإسلامية كلها يعود إليه وبه وبواسطة رجاله . خصبت آراؤه الفلسفية والسياسية والفقهية والأصولية واللغوية والصوفية والعلمية . لقد شع النور حيثما كان ، وانتشر الضوء حيثما ظهر ، وبقى الإسلام حيثما كان . بينما كانت المعتزلة — وهى إسلامية فى جوهرها ولكنها لا تمثل الإسلام كاملا حاجة مؤقتة من حاجات المجتمع الإسلامى ، أرادها وقتاً ، ثم تخلص منها بعد . أما المذهب الرشدى — إن صح تفسير محمود قاسم له — فهو ترف عقلى ؛ لم يؤثر فى مجتمع المسلمين أدنى تأثير .

هذا هو الخلاف الأكبر بين محمود قاسم وبيننا . ولكن هناك اتفاقا كاملا بيننا وبينه فى أنه حينما تفحص الفلسفة الإسلامية ، فإنك تقابل الأصالة الفكرية ، والقوة المنبعثة فى تفكير المسلمين . وقد استطاع محمود قاسم أن يكون مجموعة من التلاميذ يتدارسون آراءه وينشرونها ، واحتل مكانه الكبير فى تاريخ الباحثين فى روح الفلسفة الإسلامية وتبيين أصالتها .

ولست أود أبداً أن أغض من أعمال مجموعة من شباب الباحثين الذين أقبلوا على تاريخ الإسلام الفكرى ، وكونوا جيلا من جبابرة العلماء . إنهم بعد قليل سيتولون أمر الفلسفة الإسلامية وتوجيه الحياة الروحية الإسلامية وعلى عاتقهم سيكون أمر الحفاظ على هذا التراث . إنهم يسيرون على أرض أسهل فقد مهد لهم الطريق . لقد تفتحت عقول المسلمين من هذه الفلسفة ، فعليهم هم أن يحملوا مشاعلها ، وأن يوضحوا حقائقها . وأقدم على سبيل المثال لا سبيل الحصر بعض أسماء هؤلاء العلماء وأبحاثهم : الدكتور عمار الطالبى فى أبحاثه العميقة عن الخوارج وعن ابن العربى الفيلسوف الأشعرى وعن ابن باديس ،والدكتور محمد رشاد سالم فى أبحاثه العميقة عن ابن تيمية والدكتورة فوقية حسين فى أبحاثها عن إمام الحرمين فيلسوف الأشاعرة الكبير ،والدكتور فتح الله خليف فى أبحاثه عن فخر الدين الرازى والماتريدية ، والدكتور عبد القادر محمود فى أبحاثه عن الإمامية وتاريخ التصوف ، والدكتور أحمد صبحى فى أبحاثه عن علم الكلام وعلم الأخلاق عند المسلمين وغير هؤلاء كثيرون ، كل هؤلاء إنما يتجهون نحو توضيح منهج المدرسة الإسلامية الحديثة ، وتدعيم مادتها . أما منهجها فهو بحثهم الفلسفة الإسلامية فى مظانها الحقيقية : الكلام والتصوف ، وأما مادتها فيما ينشرونه من أبحاث فى هذه الموضوعات وما يعدونه من مخطوطات نشر البعض منها ، والبعض ما زال فى طريقه إلى النشر .

وقد يتساءل البعض : وما حظ الأزهر — وقد كان معقل الإسلامية العظمى الأشاعرة — فى الدراسات الإسلامية الفكرية وبعثها وتوضيح حقائقها ، والوقوف بالمرصاد لأوربا وعلمائها جميعاً ؟ ولست أود فى هذه الآونة أن أعرض لمشكلة الدراسات الإسلامية الفكرية فيه ، غير أننى أقول : إن ملامح مدرسة كبيرة ستؤدى عملها فيه أمام ضمير العالم الإسلامى، تظهر الآن بقوة على يد عالم الإسلام الكبير الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود ، ولقد نشر عبد الحليم محمود أبحاثاً طوالا عن حقيقة الفكر الإسلامى ، واستفاضت أبحاثه . وستمضى مدرسته قدماً فى هذا الميدان ، لا توقفها حركات ناشزة تحاول أن توقف مجرى البحث العظيم .

وفى حركة البعث الكبيرة للعالم الإسلامى الخالص — يقوم علماء أزهريون بمجهود علمى جبار فى إحياء وبعث الفكر الإسلامى : أما أولهم : فهو الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحمن بيصار فى أبحاثه المتعددة الممتازة عن ابن رشد وتوضيح حقيقة فكره وعن الغزالى وفكره وفلسفته . ثم الدكتور سليمان دنيا . وقد شارك فى إحياء أعمال سيد مفكرى الإسلام على مر العصور « أبى حامد الغزالى » ثم كتب دراسات هامة عن حقيقته . أما الأستاذ نور الدين شريبة فقد أحيا لنا نوادر المخطوطات فى التصوف بتحقيق علمى نادر المثال .

وقد تعودت من قبل ، أن أعرض لآراء المدرسة الإسلامية الحديثة ، وأن أعرض لآراء المدرسة الأوروبية الحديثة . هؤلاء الذين التحموا بالفكر الأوروبى وتفتتوا أذلاء فى فكره المنتن الآفن ، وأعلنوا أنه لم تكن هناك عبقرية فكرية إسلامية ، وأن عمل المسلمين الأساسى كان قبول الفكر اليونانى والافتتان بفتنته . وكانت كتاباتى كلها رداً على هذه الدعوة الكاذبة ، ومنذ أن نشرت كتابى الأول « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسى » وآراء هذه المدرسة تتهافت تهافتاً كاملا . اختفت أسطورة الفتنة اليونانية من نطاق البحث ولم يعد يشعر أحد بوجودها ، اللهم إلا إذا تعالت صيحة عصبية من رجالها الآفلين ، تصرخ فى جنون : أن تراثنا هو تراث اليونان ، وأن فكرنا هو فكرهم . وأن حياتنا الفكرية ينبغى أن تربط بخلائف اليونان أوربا وأمريكا .

وقد أثارت مقدمة الطبعة الثالثة لهذا الكتاب ضجة كبرى ، حين كشفت — فى إيمان كامل — عن حقيقة هذه المدرسة وحقيقة وجودها ، لقد حق فيهم حقيقة ما ذكره محمد صلى الله عليه وسلم : « إنى لا أخاف على أمّتى مؤمنا ولا مشركاً ، أما المؤمن فيقمعه الله بإيمانه ، وأما المشرك فيقمعه الله بشركه ، ولكنى أخاف عليكم كل منافق الجنان ، عالم اللسان ، يعلم ما تفعلون وينكر ما تقولون» . كان هؤلاء على الإسلام وحقائقه والمسلمين وعقيدتهم أخطر من كل أعدائه.

لقد ظلموا الإسلام أشد الظلم ، وأنكروه بكل وسيلة ، كما حاربوا « الفكرة العربية » حينما صارت العربية علماً على « الوحدة » فأنكروا انتماءنا للعرب أشد الإنكار ، ولقد ذهب البعض منهم إلى بارئه ، وبقيت القلة منهم ، ولعلهم أن يعودوا عن ظلم أقدس ما لدينا ، ولعلهم يذكرون حديث أبى ذر الغفارى عن النبى صلى الله عليه وسلم عن ربه تبارك وتعالى : « يا عبادى إنى حرمت الظلم على نفسى ، وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا . يا عبادى إنكم تخطئون بالليل والنهار وأنا أغفر الذنوب جميعاً ولا أبالى ، فاستغفرونى أغفر لكم . يا عبادى ، كلكم جائع إلا من أطعمته فاستطعمونى أطعمكم . يا عبادى كلكم عار إلا من كسوته فاستكسونى أكسكم . يا عبادى ، كلكم ضال إلا من هديته ، فاستهدونى أهدكم ، يا عبادى ، إنكم لن تبلغوا ضرى فتضرونى ،

ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني ، يا عبادى ، لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم ، ما زاد ذلك فى ملكى شيئًا . يا عبادى ، لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب واحد منكم ما أنقص ذلك من ملكى شيئًا : يا عبادى ، لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم قاموا فى صعيد واحد فسألونى ، فأعطيت كل إنسان منهم ما سأله ما أنقص ذلك من ملكى إلا كما ينقص البحر إذا غمس فيه المخيط ، يا عبادى ، إنما أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفيكم إياها ، فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه » .

أما بعد، فإنى أقول: لعلهم أن يعودوا عن ظلم عقيدتهم وتراثهم وكيانهم .. إنهم لن يضروا الإسلام شيئًا ، إنهم أحقر من جناح بعوضة ، ولن يغنى طنينهم شيئاً ، إن مسرح الأمة الإسلامية وبالتالى مسرح الأمة العربية قد خلا منهم إلى الأبد، وبقيت صفحة الذين ذهبوا منهم إلى الأبد، وبقيت صفحة الذين ذهبوا منهم إلى الله ملطخة بالعار والشنار . لقد خلت النذر من قبل ولم يستفيقوا ، وأرجو أن يتيقن الباقون منهم فى الحياة من النذر .. نذر الله المتتاليات . وأن يعلنوا إنابتهم إلى الله . وإنابتهم وعودتهم العودة الدائمة إلى حظيرة الله .

والله ولى التوفيق .

الباب الأول

مدخل عام للفلسفة الإسلامية

الفصل الأول

العرب الأوائل
وأثر القرآن فى تفكيرهم

لقد ظهرت « الفلسفة » — أول ما ظهرت — فى اليونان ، كما انبثقت فى هذه الأمة أيضاً أول « نظرية علمية » . ومن العجب أن الأمم جميعاً — قبل يونان ، لم تصل إلى ما وصلت إليه هذه الأمة العجيبة الشأن ، التى عاشت متفرقة فى آسيا الصغرى وفى بعض جزر البحر الأبيض ، ثم فى يونان الكبرى . وما زال الباحثون فى حيرة حول ظهور الفلسفة ، والعلم من حيث هو علم ، فى تلك الأمة الآرية التى عاشت فى الجزء الشمالى الشرقى من البحر الأبيض . هل كانت «غريزة عقلية » أم « حدساً عقلياً » أم تطورات متعددة فى عقل هذا الشعب الغريب الأطوار أدت به إلى هذه « البطولة الفكرية » التى لم تعرفها الأمم من قبلهم ، ومن حولهم . وأيا ما كان الأمر ، فقد كان اليونان « أساتذة الفكر الإنسانى ورواده » .

غير أن أساتذة الفكر الإنسانى « هؤلاء » لم يتوصلوا إلى نظرية فى الدين متكاملة ، ولم يعرفوا نعمة « الوحى » . فكان التشاؤم ديدنهم ، وأمضتهم فكرة « قصر الحياة » و « فناء الفردانية » فناء كاملا . فكان الدين اليونانى فى مجموعه دينا مختلا . وأساطير غامضة ، وتصورات مريضة .

وكان الدين الموحى من السماء ، يتكون فى قبيلة يسود نشأتها الغموض أيضاً ، ويحيط بتاريخها الأساطير والأوهام وأكاذيب التاريخ ، فتصور أحياناً ، وكأنها قبيلة ضارية ، وأحيانا أخرى وكأنها قبيلة مستضعفة مستذلة مستجدية ، وهى قبيلة « إسرائيل » — وقد انبثق من هذه القبيلة أو هذا الفخذ « فكرة التوحيد » فى دينين أحدهما : « الدين الموسوى » والآخر « الدين المسيحى » وقد بقى الدين المسيحى ديناً موحداً ، حتى صبغه الرسل والآباء بالتثليث

متأثرين بنزعات يونانية وغير يونانية . ولكن هؤلاء اليهود ، أبناء إسحاق ، لم ينتجوا أبداً فلسفة ولا علما . وعاشوا حتى عصورنا هذه فى ضوء دينهم المغلق المحدود .

ولم يكن لباحث من باحثى الحضارات والفكر أن يتصور أن دورة الدين ، ودورة الحضارة والفكر ستنتقل إلى الجنوب ، إلى الجزيرة العربية ، حيث يعيش شعب غريب الأطوار ، مشتتاً فى بوادى ونجاد الصحراء الشاسعة الواسعة القاسية ، هل كانوا هناك فى متاهات الصحراء أمة صحراوية لا رابط بينهم ، يتقطعهم شظف الحياة ، وجدب وجودهم القاسى ، هل كان لا شىء هناك غير « واقعية حسية مادية » ، انبثقت من واقع حياتهم ، فصبغت هذه الحياة ، حتى بعد أن أشرق فيهم « دين جديد » وبقيت فيهم هذه « الواقعية الحسية » زمناً طويلا . هم « أبناء إسماعيل » ولا مناص . فهل قدر لهذا الفخذ من « أبناء إسماعيل » أن يعيشوا هملا ، ولا يكتب لهم القدر فى صحائفه ما كتب لأبناء يونان من قبل ولا لأبناء إسحاق .

ومن العجب أن نرى أنه إذا كان أبناء يونان قد أنتجوا الفلسفة والعلم . وحرموا من الدين ، وأنتج أبناء إسحاق الدين ، وحرموا من الفلسفة والعلم ، فإننا سنرى أبناء إسماعيل ، وقد انبثق منهم « الدين » فى أكمل صورة ، كما أنتجوا العلم من حيث هو علم ، وصبغوا به الحياة الإنسانية حتى عصورنا الحاضرة . وسنرى كيف شاركوا الإنسان فى مصيره ، فى وجوده وعدمه ، وكيف ملكوا « الزمان » و « المكان » وكيف وضعوا أعمدة الحكمة الكبرى بفلسفتهم ، كما أنتجوا نظرية العلم التجريبى بعلمهم ومنهجهم .

كان أبناء إسماعيل يعيشون فى قلب الصحراء الكبرى — حول بيتهم العتيق « أول بيت وضع للناس » ، وقد نسوا دينهم القديم ، دين إبراهيم ، دين الوحدانية المطلقة . عاشوا هناك فى وادى مكة ، حيث تحيط بهم الجبال الشامخة الشماء — جبال فاران — وحيث أسكنهم بواد غير ذى زرع . ودعا لهم أن يحيا هذا البلد آمناً مطمئنا ، وأن يجعل الله أفئدة من الناس تهوى إليهم ، وأن يرزقهم من الثمرات . . . ولكنهم ما لبثوا أن حولوا البيت العتيق إلى ساحة تعيش فيها الأصنام والتماثيل والدمى ، وكانت اللات والعزى ومناة أعلاها ، لأنها كانت لقريش خاصة — وكان لكل صنم تاريخ عجيب يكشف إما عن أسطورة توتمية أو حيوية أو طبيعية ، فكانت أساف ونائلة رمزين للتوتم الجنسى ، كما كانت التماثيل الأخرى رموزاً ، كما قلت ، لشتى النزعات والأهواء البدائية وغير البدائية . . . وكان على جدران الكعبة الصور المختلفة ، حتى صورة لإبراهيم وإسحاق وإسماعيل ، وصورة للمسيح ولأمه .

ولكن كان وراء كل هذا غريزة باطنية فى أولاد إسماعيل ، وتشوف نحو شىء فى اللامحدود . . . . فيما وراء الوجود . . . فوق الصنم . هؤلاء الذين كانوا يحيون حياة واقعية حسية ، كانوا فى باطنهم ينظرون إلى شىء أعلى ، أعلى من الواقع والحس والمادة .

وجاءتهم المسيحية من الشمال ومن الجنوب ، ومشيخة العرب من أولاد إسماعيل يهزون رءوسهم ولا يبدون حراكاً . وأسرعت اليهودية إليهم وهى تحمل التوراة المحرفة ، فأنكروها ، ووقفوا ينظرون إليها بازدراء . بل ولوا ظهورهم لجماعة منهم أعلنوا أنهم « الحنفاء » ، على ملة إبراهيم حنيفاً ، مختتنين ، متخذين الوحدانية ديناً لهم . ولكن مشيخة العرب نأوا فى فردوسهم الساكن ، وفى لياليهم الصافية فى قلب الصحراء عن كل هذا .

كان يكفيهم أن يعبدوا الأصنام زلفى إلى الله — الذى عجزت الأديان المختلفة عن أن تردهم إليه ، وأن يكون حظهم من الفكر فلتات من اللسان أو خطرات من الحكمة ، وأن يسودهم من القانون العرف والتقاليد ، وأن يعرفوا من قانون الأخلاق ما وجدوه من سنة الآباء ، وألا يصيخوا السمع إلى قادم أو دخيل . كانوا يريدون شيئاً من باطنهم يصل حاضرهم بماضيهم السحيق.. كانوا يتشوفون إلى صوت « النبى الأخير » . . رسول من أنفسهم من ولد إسماعيل ، يتلو عليهم من آيات الله ويحقق لهم دعاء إبراهيم ، ويردد لهم أناشيد السماء العذاب . . . وقد سمعوا الصوت أخيراً .

. . . كان نزول القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم أعجب حادث فى تاريخ البشرية ؛ فلأول مرة — من بين الكتب السماوية الأخرى — يظهر على الأرض كتاب « ذو كلمات وحروف إلهية » لم يكتب سطراً من سطوره « بشر » ولم يخط حرفاً من حروفه « إنسان » . وأعلن «الكتاب الإلهى» إعلانا لا محيص عنه أنه آخر وحى من السماء، إن رسالة السماء اكتملت به اكتمالها الأخير ، وإن الدائرة الإلهية التى هبطت منها الألواح والصحف والكتب الإلهية الأخرى قد أقفلت نهائياً . وآمن أبناء إسماعيل بهذا الكتاب ، وانطلقوا فى سنوات قليلة يصوغون حياتهم طبقاً لقواعده ، ويغيرون الراسخات من العادات والتقاليد فى نفوسهم ، ويرسمون لأنفسهم فى ضوئه ، طريقاً جديداً لم يألفوه من قبل .

ونلاحظ أن التفكير العربى المتناثر وقتئذ والذى لم ينتج من قبل علماً أو فكراً متناسقاً ، بدأ يتجمع ويتركب ، وهو بسبيل التخلص من تفكير الجاهلية الشارد .

ورأى القرآنيون من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم أنه إذا كان الكتاب قد أعلن أنه قد أتى للناس جميعاً . فلم يخاطب العرب الضالين وحدهم ، كما خاطب العهد القديم اليهود من قبل ، أو كما خاطب العهد الجديد « خراف بنى إسرائيل الضالة » . إذا كان لم يقل هذا وخاطب الناس جميعاً ، فهو لا بد أن يرسم للناس قواعد الفكر والنظر إلى جانب قواعد الحياة العملية « الشريعة أو الفقه » ، وأن يصور لهم الألوهية فى صورتها النهائية « الميتافيزيقا » ،

وأن يعرفهم حقائق الطبيعة وقوانينها « الفيزيقا » وأن يضع قواعد السلوك الإنسانى « الأخلاق »[١]، وألا يترك جانباً من جوانب الفكر والعمل ، أو الدين والشريعة ، إلا وأن يملأ الفجوة ، وأن يضع الصورة الكاملة .

لم يكن القرآن لدى الصحابة كتاب مواعظ أخلاقية فقط ، أو تاريخاً أنزل للعبرة عن قرون ماضية ، وإنما هو كتاب « ميتافيزيقى » وفيزيقى وإنسانى وأخلاقى وعملى ، وضع الخطوط الرئيسية للوجود كله ، فهو كتاب الكون منذ نشأته إلى فنائه .

كان لابد إذن لهؤلاء المؤمنين به . أن يتلمسوا فيه أصول تفكيرهم ، وأن يطمئنوا إلى أحكامه الكلية ، وأن يجتهدوا ما شاء لهم الاجتهاد فى محيطه الواسع .

وبجانب هذا الأصل الأول ، وجد الأصل الثانى وهو « السنة » : ما صدر عن رسول الله من قول أو فعل أو إشارة . فكان لابد لهم أن يتلمسوا فى هذا الأصل الثانى ، وهو لا يقل عن الأصل الأول فى حقيقته الإلهية ، مادة فكرهم وعملهم . وسار الأصلان متعاونين ، يرسمان الحياة الجديدة ويرسخانها فى جميع قواعدها .

ومن الخطأ البالغ أن يقال إن القرآن خاو من النظريات الكونية والفلسفية وأنه لم يرتد آفاق الوجود لكى يحددها فى صورة نهائية . حقًّا إنه طلب من المؤمنين به ألا يتجاوزوا حقائقه، ولكن حقائقه كافية بذاتها لكى تمنح الفكر الإنسانى الحقيقة التى لا مرد لها . وقد نادى القرآن « بالحقائق التوقيفية » الحقائق التى لا مجال للعقل أن يرتادها ، ولم يحدث قط أن اخترق العقل ، منذ وجد القرآن ومنذ وجد الحديث على هذا الكون ، سياج الحقائق التوقيفية . ووجه القرآن العقل أيضاً إلى الحقائق التوقيفية ، الحقائق التى للعقل مجال التوفيق فيها ، وقد اندفع العقل فى نطاقها ، فأبدع « العلم » وأقام « الحياة » كما سنرى بعد .

أما الحقائق الأولى ، حقائق الوجود من حيث هو وجود ، والله من حيث هو إله ، فقد أعلن القرآن وحدة الله وفاعليته ، مقابلا لكل تفكير يونانى عن فكرة الله، ومنكراً لتصور فكرة الله عندهم ، سواء أكان صانعاً أم محركاً أول . . . إلخ . وأعلن القرآن فكرة الخلق : « أن الله خالق وأنه خلق من لا شىء أوجد العالم من العدم » وبهذا أنكر فكرة قدم المادة . وكما أعلن بدء الزمان ، فقد أعلن نهايته ، وبهذا أنكر سرمدية المادة وعدم فنائها ونحن لا نستقرئ هنا كل أفكار القرآن عن العلم الأول ، ولكن من المؤكد أنه لم يترك نظرية أو مذهباً فلسفياً شغل به العقل الإنسانى بدون أن يبحث فيه ، وأن يضع أصوله العامة .

---

(١) يقوم تلميذى فاروق أحمد حسن بوضع موقف حاسم للجانب الأخلاقى فى الإسلام فى دراسة جادة فى بحثه « مشكلة الحرية فى الإسلام » ونرجو أن يطبع هذا البحث قريباً .

وإذا كان القرآن ينكر قدم المادة ، فقد أعلن حدوثها ، وحدوث العالم ، وهنا ينتقل القرآن من الميتافيزيقا إلى الطبيعة : فقد خلق الله الأرض، موج الماء ، وأقام الجبال، وخلق هذا كله ليعد مكانا للإنسان . . وعرض للقوانين التى تحكم الوجود ، وهو خالقها ، القانون الطبيعى والعلية والسببية ، والتعاقب والتوالى ، وحقيقة كل هذه القوانين . وفتح للعقل الإنسانى المجال للنظر فى هذه القوانين وهل هى أبدية أم غير أبدية ، بديهية أو مسلمة ، ثابتة أم متغيرة .

وهنا يظهر « الإنسان » ، خليفة الله ، والمثال الأكبر للقدرة التى لا تحد . والمذهب الإنسانى فى القرآن رائع أخاذ ، فعلى قمة الكون ظهر آدم الأول أو محمد الأول ، ظهر جميلا ، روح إلهى ، خلق من مادة الحياة . . . الطين طوره الإله ، بيد القدرة ، من أجمل ذرات فى الوجود الأخرى ، وجعله مزاجاً من ملاك وحيوان ، ورفعه فوق الملائكة جميعاً . فوق ذرات الوجود الأخرى لأنه ألقى فيه إلقاء بالعلم ، وأنار فيه المعرفة ، ثم وضع فيه الفضيلة والخطيئة ، وأنزله الكون الرحيب ، لكى يبنى ويخرب ، ويقيم ويهدم . وبدأ يطوره عقلا وجسما ، التطور عنده فى نطاق النوع لا فى نطاق آخر ، فانتقل آدم أو محمد أو الإنسان من حالة إلى حالة ، ومن طور إلى طور ، ورسائل الله تترى حسب قانون التطور ، حتى اكتمل التطور بيد القرآن ، وثبتت الإنسانية المتطورة ، ولكنها اندفعت إلى نطاق التجربة والعلم ، وهذا ما تطلبه القرآن .

واندفع القرآن إلى الإنسان يمجده فى طوره الأخير ، ويدفعه إلى اكتناه الآفاق الكونية ، وقد اعتبره مسئولا عن كل فعل من أفعاله وعن كل سكنة من سكناته ، « ومن يعمل مثقال ذرة خيراً أو شراً يره . . . » فوضع المسئولية الفردية ، سمة الحياة الحديثة ، فى أقوى أسلوب . وأنكر القرآن « صلب المسيح » كفداء للمجموع . . . ورأى أنه لا يفدى الإنسان سوى عمل الإنسان لا التضحية من نبى أو رسول ، ورأى أنه بهذا يقيم الحياة. وترك الإنسان بين الخير والشر يتردد بينهما ، ولكن اكتساب أحدهما بيده ، والله بكليهما عالم ، بعلمه القديم الذى لا يحد . ووضع الثواب والعقاب فى عالم آخر ، غيبه عنا .

كانت فلسفة القرآن التى ذكرنا صوراً منها تتردد فى كيان المسلم ، وتعلن إليه حقائق الكون وحقائق الإنسان . ولم يحاول المسلم — فى أوائل عهد القرآن أن يبحث وأن يتجاوز الحدود التى رسمت . . . رأى حقيقتين أمامه كما قلت : حقيقة توفيقية وحقيقة توقيفية . أما الأولى : فقد سار فيها وارتاض رياضة كبرى فأنتج العلم التجريبى . أما الثانية : فلم يستطع عليها صبراً . فبحث فيها أيضاً إما بمنهج متطابق معها ، وإما بمنهج مخالف ، فظهر العلم النظرى

ولكن جميع من شغل بالتفكير الفلسفى فى الإسلام قد حاول أن يستند إلى القرآن ، وبذلك شغلت حقائق القرآن كل نواحى الفكر الإسلامى ، تجريبياً كان أو نظرياً . وأخذ الكتاب

الجبار يمد كل فكر إما بحقائق مؤيدة لمذهبه ، أو بحقائق تخالف مذهبه ، ولكنه كان دائماً مركز الدائرة .

دعا القرآن إلى السيطرة على الحياة ، وإلى الإبداع العملى ، فاندفع الصحابة الأولون إلى فكرة « القياس » . وفكرة القياس — كما سنرى بعد — أخطر فكرة فى تاريخ الإنسانية جميعاً . وليس القياس هنا هو القياس الأرسططاليسى اليونانى ، بل هو المنهج التجريبى فى أعظم صوره . وفكرة القياس لم توضع فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم وفى عصر صحابته ، وتحت تأثير القرآن نفسه ، كقياس الأشباه بالنظائر والأمثال بالأمثال فحسب — فقياس المثل هو أبسط أنواع الفكر البدائى — بل وضع أيضاً فى العصر الأول ، العصر القرآنى الخالص ، قواعد للقياس وشرائط للعلم . . يقول الزركشى صاحب البحر المحيط « إن الصحابة تكلموا فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم فى العلل »[1] ، ويقول ابن خلدون « إن كثيراً من الواقعات لم تندرج فى النصوص الثابتة فقاسها الصحابة بما ثبت ، وألحقوها بما نص عليه بشروط فى ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين . حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد ، وصار ذلك دليلا شرعياً بإجماعهم عليه وهو القياس »[2] .

ومن هنا اندفع المسلمون إلى كشف المنهج التجريبى — وهو ما سنبحثه فى القسم الثانى من المقدمة .

---

(١) الزركشى : البحر المحيط . جـ ١ ص ٥ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة . ص ٣١٨ .

الفصل الثانى

منهج البحث التجريبى
فى العالم الإسلامى

أقبل القرآنيون هؤلاء على الحياة ، لأن القرآن نفسه دعاهم إلى معاناتها — كما قلت وكان أميز خصائص هؤلاء القرآنيين — قبل الإسلام — أنهم كانوا واقعيين حسيين . وكأن القدر اختارهم لاكتشاف منهج جديد فى الحياة ، وأن يضعوه نظرية كاملة ، وأن يطبقوه تطبيقاً علمياً وعملياً — رائعاً وأخاذاً .

يكاد يجمع مؤرخو العلم الإنسانى على أن وضع « مناهج البحث » فى مختلف فروع المعرفة الإنسانية ، على أساس علمى مستمد من الوقائع والخبرة ، إنما هو وليد العصور الإنسانية الحديثة . ولكن ليس معنى هذا إطلاقاً خلو العصر القديم من وجود الدراسات المنهجية على وجه العموم ، إذ أن العقل الإنسانى لا يستطيع أن يفكر وأن يستدل بدون أن يكون له منهج متعين يقوم عليه فكره وحركته . ولا نستطيع أن ننكر أنه كان للفكر اليونانى وهو يحاول تفسير ظواهر الوجود تفسيرا علمياً أو فلسفياً ، منهج بل مناهج يسير وفقاً لها ، ويتبع كلياتها وجزئياتها . إن مسألة المنهج لا تختص بجيل دون جيل أو بفرد دون فرد ، بل يكاد يكون لكل فرد من الأفراد منهج يسير وفقاً له . وقد تعود الباحثون تقسيم المناهج تبعاً لهذا ، إلى قسمين : المنهج : التلقائى ، والمنهج الإدراكى أوالواعى .

أما المنهج الأول — المنهج التلقائى La méthode spontanée — فيكاد يزاوله أغلب الناس فى أعمالهم ، فهم يعملون ، ويصلون إلى نتائج أعمالهم ، بدون أن تكون لهم خطى ثابتة تقرر سير الطريق الذى يسلكونه ، بل يعملون طبقاً لتكييف الظروف فى اللحظات التى يكونون فيها ، أى لا يكون لهم ما يسمى « بالتجريب العقلى » قبل الفعل وهذا المنهج غير مدرك ، ولا شعورى « غير واع قبلا » ، وقد يؤدى هذا الطريق إلى نتائج صحيحة . وقد تنبه مناطقة بورت رويال إلى هذا فقرروا : « أن عقلا سليما يستطيع أن يصل إلى الحقيقة ، فى نطاق البحث الذى يقوم به ، بدون أن يعرف قواعد الاستدلال »[1]

---

(١) Logiqué dé dé Port Royal, Introduction. P.6 - 7

ومن المنهج التلقائى ينتقل الناس إلى المنهج الإدراكى أو التأملى La méthode réflechie وبين الاثنين فترة يقضيها الإنسان فى تأمل ذاتى لتفكيره كيف يسير ، ومتى يحلل ويفصل ويقسم ، وكيف ومتى يركب ويصل ويجمع ، وكيف ومتى يتخلص من الأخطاء ويتحقق من صواب النتائج .

يستخلص الإنسان بهذا التأمل قواعد عامة ، يمكنه تطبيقها حين يفكر ، ويستطيع — بواسطتها — أن يتجنب الخطأ ، وأن يصل إلى الحقيقة . أو بمعنى أدق — إن المنهج الإدراكى يتكون حين يبحث الإنسان فى المنهج التلقائى محاولا استخلاص الصواب المنطقى فيه . فهذا المنهج إذن « منهج واع ، وشعورى » أو مجموعة من النظم والقواعد التى لدى الإنسان قبل أن يبحث شيئاً ما ، ويجب هذا الشىء بمقتضاه ، ويؤدى السير على سياق هذه النظم والقواعد إلى الحقيقة . فالمنهج إذن هو « طريق البحث عن الحقيقة فى أى علم من العلوم أو فى أى نطاق من نطاقات المعرفة الإنسانية » .

وإذا فهمنا المنهج بهذا الشكل ، رأينا أنه لم يكن لليونان وحدهم مناهج ساروا عليها ، بل كان لمن قبلهم من أمم الشرق أيضاً — وقد وصلت إلى بحوث عميقة فى العلم التجريبى والعلم الرياضى — مناهج ومواقف نحو البحث العلمى . ولكننا نلاحظ أنه لم تضع أمة من الأمم أومفكرو وعلماء أمة من الأمم قبل العرب المنهج التجريبى أو الاستقرائى كنهج .

ثم إن منهج البحث هو المعبر عن روح الحضارة لأمة من الأمم ، فحيث توجد حضارة ، يوجد منهج ، فالمنهج المعبر عن روح الحضارة اليونانية هو المنهج العقلى القياسى وقد احتقر أرسطو التجربة والتجريب حين أعلن « النظر للسادة ، والتجربة للعبيد » ، والمنهج المعبر عن روح الحضارة الأوربية هوالمنهج التجريبى . . . إلخ . ولن نتتبع هنا تاريخ الحضارات المختلفة ، لكى نتبين منهج كل حضارة ، وإنما نحاول أن نعرض لمنهج الحضارة الإسلامية ، المنهج الذى وضعه أصحابها ، المنهج المعبر عن روحها الحقيقية ، والذى صبغ حضارتها وثقافتها معاً .

إن الباحثين فى « علم المناهج العامة » قسموا المناهج إلى أنواع عدة ، غير أن مؤرخ العلم التجريبى أندريه لالاند André Lalande قسمها إلى الأنواع الأربعة الآتية :

١ — المنهج الاستدلالى . ٢ — المنهج الاستقرائى .
٣ — المنهج التكوينى أو الاستردادى ٤ — المنهج الجدلى :

والتقابل دائماً إنما يكون بين المنهجين الأول والثانى ، تتنازعهما الحضارات المختلفة ، وتأخذ بواحد منهما وتترك الآخر . أو يسيران جنباً إلى جنب فى حضارة من الحضارات ولكن يتميز واحد منهما عن الآخر . وقد كان المذهب الثانى هو طريق الحضارة الأوربية الحديثة ووسمها ،

بل « مبدعها » سار عليه علماؤها ومفكروها ، فأنتجو لنا « الحياة الحديثة » . وقد تتبع أندريه لالاند تاريخ هذا المنهج ، منشأه وتطوره ، جزئياته وكلياته ، وأفرد له كتابه العظيم Théories de l'induction et de l'experimentation وتلمس لالاند ، كما تلمس غيره من مؤرخى العلم التجريبى ومؤرخى الفلسفة عامة المحاولات الأولى لوضع مناهج البحث التجريبية لدى علماء أوربيين فحسب لدى روجر بيكون مثلا من أواخر رجال العصر الوسيط . أو زابارلا Zrbaemlla أحد رجال عصر النهضة فى كتابه (المنطق ١٥٧٨) ، أو عند راموس Ramus أحد رجال القرن السادس عشر . ثم نشأ المنهج نشأة علمية ، فى القرن السابع عشر ، لدى فرنسيس بيكون فى كتابه الآلة الجديدة Novum Organum (١٨٦٠) وفى هذا الكتاب أول صورة لمنهج تجريبى منتظم ، لا مجرد دعوة أو إشارة إلى أهمية المنهج التجريبى واستخدامه . وفى القرن التاسع عشر بلغت دراسات المنهج التجريبى اوجها لدى جون استيوارت مل فى كتابه A System of Logic وكان هذا الكتاب نقطة التحول فى تاريخ أوربا العلمى ، بل فى تاريخ البشرية كلها . فقد انتقلت أوربا حينئذ انتقالا كلياً إلى « التجريب العلمى » . وسيطر المنهج الاستقرائى سيطرة كاملة على مناهج العلماء ، وبخاصة فى العلوم الطبيعية والكيميائية . ثم طبق المنهج — مع تعديلات خاصة — فى العلوم الإنسانية ، وعلى الأخص فى علمى التاريخ والاجتماع وغيرهما ، ثم طبق فى نهاية الأمر فى أبحاث علم إنسانى بالمعنى الضيق لكلمة إنسانى ، وهو علم النفس . وقد تطور المنهج بعد جون استيوارت مل ، ووجمت بعض عناصر منهجه أو عدلت — وحدث هذا حتى فى عصره — ولكنه بقى نقطة البدء الرائعة فى البحث التجريبى المعاصر . وأقيمت أبنية أخرى بجانب بنائه ، فظهر كلود برنارد ، وحلل المنهج التجريبى أبدع تحليل فى كتابه « مقدمة للطب التجريبى » . ثم ماخ ، وهرشل ، ولاشيلييه وعدد كبير غيرهم من العلماء المحدثين والمعاصرين . ولكن بقى لجون استيوارت مل ، كما قلت ، مكانه الكبير فى تاريخ المنهج التجريبى .

ولكن المشكلة الهامة فى تاريخ الفكر الإنسانى — المشكلة التى يتصل بوضعها الصحيح تقويم الفكر الإسلامى فى ماضيه ، وصلته بحاضره — هذه المشكلة هى : ما حظ هذا الفكر من مناهج البحث وطرقه ؟ فقد كان لهذا الفكر حضارة بلاشك ، وحضارة مسيطرة قروناً طوالا . ولم يكن مجتمع هذا الفكر مجتمعاً مغلقاً يغلق دونه « منافذ » العناصر العقلية من ثقافات أوحضارات سابقة عليه . ولكن كانت حضارته بلا شك متميزة عن غيرها من الحضارات والتاريخ الحضارى يقرر تقريراً حاسمًا ، أن لكل حضارة خصائصها المتميزة وروحها الخاصة بها .

فما هو منهج الحضارة الإسلامية ، منهج البحث الذى سار عليه علماؤها ومفكروها ؟

أنكر مؤرخو المنطق وعلم مناهج البحث أن يكون للمسلمين مكانة مبدعة فى نطاق علم مناهج البحث . وكل ما حظى به المسلمون — فى كتب هؤلاء المؤرخين — هو فقرة أو فقرات

تشير إلى أنهم تابعوا المنهج القياسى فى أبحاثهم ، أو بمعنى أدق تشير إلى أنهم اتخذوا المنطق الأرسططاليسى منهجاً لأبحاثهم . وقد رأى هؤلاء المؤرخون أن المسلمين خضعوا لسيطرة الفكر اليونانى ، وأنهم عاشوا مبهورين فى ضوء هذا الفكر ، وكان المنطق هو « آلة » هذا الفكر ، فقبلوه قانوناً لا يرد ومنهجاً معصوم الحقائق ، إذا ما طبق ، عصم الذهن من الزلل ، وأدى إلى الحقيقة فى مختلف البحوث .

وسيطرت الفكرة سيطرة كاملة على جميع من تصدى لهذا الموضوع . بحيث نرى عالماً ممتازاً هو الدكتور إبراهيم بيومى مدكور يكتب كتابه الهام L'organon d'Aristote dans le monde arabe يقرر فيه سيطرة منطق أرسطو على جميع دوائر الفكر الإسلامى، فلاسفة وعلماء وفقهاء ومتكلمين .

وظن الباحثون الأوربيون أن مشكلة المنهج لدى المسلمين قد حلت نهائياً ، وأنه لم يعد ثمة مجال لأى بحث فيها ، ما دام قد تقرر بصورة نهائية على يد عالم عربى متمكن « أن هذا المنهج كان أرسططاليسياً ، إن فى كلياته ، وإن فى تفصيلاته » .

فى هذه الأثناء ، وبينما كان هذا العالم الكبير يكتب أبحاثه فى باريس عن أثر المنطق الأرسططاليسى البالغ فى العالم الإسلامى ، كانت المدرسة الإسلامية الحديثة تتكون فى جامعة القاهرة . وكانت تتعمق دراسة الفكر الإسلامى فى جميع مصادره الحقيقية ، وتحاول النفاذ — بمنهج تحليلى — إلى أعماقه . وما لبث أن صدر عن أحد رجال هذه المدرسة كتاب « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسى » وقد أثبت فيه إثباتاً قاطعاً ، فى ضوء وثائق هامة ، عدم قبول مفكرى الإسلام للمنطق الأرسططاليسى ومحاربتهم له ؛ وانتهت الفكرة القائلة بأن المسلمين أخذوا بالمنطق اليونانى واعتبروه منهجاً لأبحاثهم . ولكن إذا كان المسلمون لم يقبلوا منطق القياس ، فهل كان لهم منهج آخر ؟

إن الإجابة الحاسمة عن هذا السؤال ، هى أن المسلمين وضعوا المنطق الاستقرائى كاملا . وقد نبه العالم التجريبى الأول — روجر بيكون — إلى هذا . وقد عرف هذا المنهج ، ووصل إليه .

ومما لا شك فيه أن مؤرخ العلم التجريبى — أندريه لالاند — قرأ كل ما كتبه روجر بيكون فى اللاتينية ، كما قرأ أبحاث بيكون مؤرخو الفلسفة الأوربيون ، ولكنه لم يعن — مجافاة لأبسط قواعد البحث العلمى وخرقاً لكل أمانة علمية — بتحقيق المسألة أدنى تحقيق .

وسنحاول نحن أن نعطى صورة موجزة جداً لهذا المنهج عند المسلمين ، ثم نحدد صلته بالفلاسفة التجريبيين من الإنجليز .

إن أهم خصائص المنهج التجريبى الإسلامىأنه منهج « إدراكى » أو « تأملى » ، فقد أدرك مفكرو الإسلام ، تمام الإدراك . أنه لابد من وضع منهج فى البحث يخالف المنهج اليونانى ؛ حيث إن هذا المنهج الأخير إنما هو تعبير عن حضارة مخالفة وتصور حضارى مخالف . ويثبت هذا — الحملة العنيفة التى قام بها علماء الإسلام على « منطق يونان » . وتاريخ هذه الحملة العنيفة واضح وضوحًا بالغًا فى كتابات المسلمين . فإذا أقدموا على وضع المنهج ، فإنما عن تأمل تام ، وشعور حقيقى بما يفعلون . فلم يكن المنهج الجديد إذن عبارات شاردة ولماحية عابرة ، وإنما هو بناء منهجى كامل .

يبدأ المسلمون بمبحث فى الحد أو التعريف يخالف تمام المخالفة الحد أو التعريف الأرسطاليسى . فالحد عند علماء المسلمين ليس هو المعرف للماهية أو للذات ، إنما هو « القول المفسر لاسم الحد وصفته عند مستعمله »[1] أو أنه « يحصل بالخواص اللازمة التى لا تحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره »[2] . فوصل المسلمون إذن إلى فكرة « الخواص » وهى الفكرة التى صبغت المنطق الاستقرائى الحديث بصبغتها الخاصة . وسيأخذ بهذه الفكرة جون استيوارت مل . وسيأخذ بها غيره من المفكرين التجريبيين . وإن من الواضح أنه لا يمكن الأخذ بفكرة الماهية الثابتة أساسًا للحد ، فى منطق تجريبى[3] . وهذا يفسر لنا سر حملتهم الكبرى على التعريف الأرسطاليسى ومحاولة نقضه من جميع وجوهه[4] : من ناحية تكوينه[5] من ناحية استناده على مذهب العلل[6] واعتبار الجنس الحد المادية ، والفصل علته الصورية ، من إنكار للذاتيات المكون منها[7] . . . فكان المسلمون هنا إسميين حسيين ، تجريبيين ، قبل جون استيوارت مل وغيره .

فإذا انتقلنا إلى العنصر الثانى من المنطق الشكلى وهو « القضية » ، نجد المسلمين ينكرون

---

(١) الزركشى : البحر المحيط — ج ١ ص ٨٥ ، التهانوى كشاف اصطلاحات الفنون ج ١ ، السيوطى : صون المنطق والكلام ، النشار : مناهج البحث ص ٧٥ — ٨٣ .

(٢) النشار : مناهج البحث : ص ٧٥ — ٧٧ .

(٣) نفس المصدر : ص ٨٢ .

(٤) السيوطى : صون المنطق ٢٠٨

(٥) ابن تيمية : موافقة صريح المعقول بصريح المنقول . ج ١ ص ٢٥٣ — ٢٥٥

(٦) الزركشى : البحر المحيط . ج ١ ص ٩٢ — ٩٥ .

(٧) البحر المحيط ج ١ ص ٩٢ .

« القضية الكلية » إنكاراً باتّاً والقضية الكلية هى مادة البرهان عند أرسطو ، ولكن ليست لهذه القضية عند المسلمين أية فائدة ؛ لأنه إذا كان لابد فى كل برهان من قضية كلية ، فيجب أن نعلم كونها كلية ، فإذا كان العلم بهذه القضية بديهيا ، كان العلم ببديهية أفرادها بطريق الأولى . أما إذا كان نظريًا ، احتاج إلى علم بديهى ، وهذا يؤدى إلى الدور أو التسلسل وكلاهما باطل . ويحدث هذا فى جميع القضايا الكلية . وكل برهان تكون فيه إحدى هذه القضايا مقدمة كبرى ، يمكن العلم بالنتيجة بدون توسط تلك القضية . « ما من قضية من هذه القضايا الكلية التى تجعل مقدمة فى البرهان ، إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان ، بل هو الواقع كثيراً . فالإنسان يعلم أن هذا الواحد نصف هذين الاثنين من غير الاستدلال على ذلك بالقضية الكلية ، وأن هذا العين لا يكون موجوداً معدومًا ، كما يعلم العين الآخر ، ولا يحتاج ذلك إلى أن يستدل عليه بأن كل شىء لا يكون موجوداً معدومًا معاً » فالإنسان إذن يتوصل إلى القضية الجزئية قبل التوصل إلى القضية الكلية ، والقضية الكلية ليست إلا تعديداً لأفراد جزئية مندرجة تحتها .

والقضية الوحيدة التى يعترف بها مفكرو الإسلام هى « القضية الجزئية » القضية التى لا يتحقق فيها سوى رابطة بين محسوس ومحسوس ، بين أفراد . وليس بين الأفراد أو المشخصات تلك العلاقة الضرورية العامة المطلقة ، التى هى ميزة القضية الكلية .

وقد نادى أيضًا بهذا جون استيوارت مل فى العصور الحديثة .

فإذا انتقلنا إلى مبحث الاستدلال عند المسلمين ، نجدهم قد توصلوا إلى مبحث استقرائى متفق تمام الاتفاق مع جوهر المذهب . ومع أنهم استخدموا كلمة « القياس » وهى الكلمة التى استخدمها أرسطو أيضًا ، إلا أن قياس المسلمين يختلف عن قياس أرسطو تمام الاختلاف : فبينما القياس الأرسطاليسى هو حركة فكرية ينتقل فيها العقل من حكم كلى إلى أحكام جزئية ، أو من حكم عام إلى حكم خاص بواسطة الحد الثالث ، ينتقل قياس المسلمين من حالة جزئية إلى حالة جزئية أخرى — لوجود — جامع بينهما — بواسطة تحقيق علمى دقيق .

وذهب آخرون إلى ان « قياس المسلمين » هو « التمثيل الأرسطاليسى » ، وقد خدعهم التشابه الظاهرى بين العمليتين الفكريتين ؛ فإنهما تبدوان من طبيعة واحدة . وفى الحقيقة أن هذين الطريقين يختلفان أشد الاختلاف فى جوهرهما ، وفى طريقة علاج أرسطو للتمثيل وعرض المسلمين للقياس ، بالرغم من هذا التشابه الظاهرى السالف الذكر .

أما أوجه الخلاف الرئيسية بين القياس الإسلامى والتمثيل الأرسطاليسى فهى أولا : أن علماء المسلمين اعتبروا « القياس » أو « قياس الغائب على الشاهد » موصلا إلى اليقين ، بينما

التمثيل الأرسطاليسي يوصل فقط إلى الظن[١] . ثانياً : أن الأصوليين أرجعوا قياسهم إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين . أولهما : فكرة العلية أو قانون العلية — أن لكل معلول علة—أي «أن الحكم ثبت في الأصل لعلة كذا»[٢] : ثانيهما قانون الاطراد في وقوع الحوادث — وتفسيره أن العلة الواحدة ، إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولا متشابها ، أي « القطع بأن العلة (علة الأصل) موجودة في الفرع فإذا ما وجدت أنتجت نفس المعلول »[٣] ، فهناك إذن نظام في الأشياء واطراد في وقوع الحوادث .

أقام المسلمون إذن قياسهم على الفكرتين اللتين أقام جون استيوارت مل استقراءه العلمي عليهما : قانون العلية ، وقانون الاطراد في وقوع الحوادث . ورد قياس المسلمين إلى نوع من الاستقراء العلمي يجعله مخالفاً للتمثيل الأرسطاليسي ، بل مخالفاً للمنطق الأرسطاليسي تمام المخالفة .

فإذا انتقلنا إلى العلية الإسلامية نجد أنها تتكون من أركان أربعة : الأصل والفرع والعلة والحكم . الأصل : هو ما تفرع عليه غيره ، أو ما عرف بنفسه . والفرع : هو عكس الأصل ، أي ما تفرع على غيره . والعلة : هي الوصف الجامع بين الأصل والفرع . والحكم : هو ما ثبت للفرع بعد ثبوته للأصل .

وقد فهم المسلمون العلة لا على طريقة أرسطو « علاقة ضرورية عقلية » بل على أنها تعاقب حادثتين ، إحداهما بعد الأخرى . فاصطلح على سمية إحداهما علة والأخرى معلولا ، بدون وجود أية رابطة ضرورية بين الحادثتين « الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ، وما يعتقد مسبباً » ليس ضرورياً عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر فليس من ضرورة عدم أحدهما ، عدم الآخر — مثل الري والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة وشرب الماء وإسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف »[٤] فلا دليل إذن ولا برهان على أن إحدى الحادثتين علة للأخرى والأخرى معلول لها ، سوى مجرد المشاهدة « ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار . والمشاهدة تدل على الحصول عندة ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة

---

(١) النشار : مناهج البحث . ص ٨٥ .
(٢) الزركشي : البحر المحيط . ج ٥ ص ١٢٥ .
(٣) شرح المحلي على السبكي . ص ١٣٥ .
(٤) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٦٠

سواه »[١] أى أن دليل العلية الوحيد هو « العادة » ليس إلا . . واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ترسخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه . وهنا يبحث المسلمون العليّة بطريقة علمية واضحة ، نراها بعد ذلك عند فيلسوف حسى كهيوم فى نفس الصورة .

كيف يحقق المسلمون العلة بين الأصل والفرع ؟ هنا نرى المسلمين يكتشفون طرق المنهج التجريبى لا عند جون استيوارت مل فحسب ، بل عند من تلاه من فلاسفة المنهج التجريبى . بل إن هناك عناصر توصل إليها المسلمون ولم يتوصل إليها المحدثون . وسنقتصر هنا على ذكر بعض طرق المسلمين فى تحقيق العلة ، أو بمعنى أدق سنقدم صوراً منها ، مؤخرين بحث « موضوع القياس » بحثا شاملا إلى فرصة أخرى[٢] ، أما الصورة الأولى فهى :

١ — اطراد العلة : ينبغى أن تكون العلة مطردة — أى كلما وجدت العلة فى صورة من الصور ، وجد الحكم : أى تدور العلة مع الحكم وجوداً ، فكلما ظهرت ظهر[٣] . وهذا الشرط هو بعينه طريق التلازم فى الوقوع عند مل The Method of Agreement يقول مل « إذا اتفقت حالتان أو أكثر للظاهرة التى نبحثها فى أمر واحد فقط ، كان ذلك الأمر الواحد ، الذى تشترك فيه كل الحالات ، علة أو معلولا للظاهرة التى نحن بصددها »[٤] .

٢ — أن تكون العلة منعكسة : أى كلما انتفت العلة ، انتفى الحكم . أى تدور العلة مع الحكم عدماً ، فكلما اختفى اختفت[٥] . وهذا الشرط هو بعينه طريق التخلف فى الوقوع عند مل The Method of Difference ويستند هذا الطريق إلى أن العلة إذا انتفت انتفى المعلول ، ويعبر عنه مل بقوله « إذا وجدنا حالتين : حالة تقع فيها الظاهرة وحالة لا تقع فيها ، يشتركان فى كل شىء ما عدا شيئًا واحداً يظهر فى الحالة الأولى ولا يظهر فى الحالة الثانية ، استنتجنا أن هذا الشىء هو العلة أو المعلول ، أو جزء ضرورى من علة أو معلول الظاهرة »[٦] .

٣ — الدوران : دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدماً — وهنا يصل المسلمون إلى أوج المذهب التجريبى ، بوعى وتأمل فذين فى تاريخ هذا المذهب يصرحون هنا بأن الدوران هو

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٦٦ .

(٢) كتب تلميذى محمد سليمان داود بحثاً هاما عن « مشكلة القياس فى العالم الإسلامى » وسيظهر البحث قريباً .

(٣) الشوكانى إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ص ١٩٣

(٤) Mill Asystém of Logic P. 255.

(٥) التلمسانى مفتاح الوصول ص ١٠١ — ١٠٢ .

(٦) القرافى : نفائس المحصول ج ٢ ص ١٠٣ .

التجربة ، فنرى هذا النص الهام « الدورانات عين التجربة . وقد تكثّر التجربة فتفيد القطع ، وقد لا تصل إلى ذلك »[١] وهذا النص الآخر « الدورانات الدالة على علية المدار كثيرة جداً تفوق الإحصاء ، وذلك لأن جملة كثيرة من قواعد علم الطب ، إنما ثبتت بالتجربة ، وهى الدوران بعينه »[٢]. وقد حظى مسلك « الدوران » من بحاث المسلمين بأعظم الأهمية . وهذا المسلك هو قانون التلازم فى الوقوع والتخلف عند مل The Joint Method of Ag entreem and Difference وهو يستند إلى أن العلة إذا حضرت حضر معلولها، وإذا غابت غاب . يقول مل « إذا بحثنا حالتين تظهر فى كل منهما ظاهرة معينة ، فوجدنا أنهما تختلفان فى كل شيء عدا أمر واحد فقط ، وحالتين أخريين لا تظهر فيهما الظاهرة فوجدنا أنهما لا تتفقان فى شيء عدا تغيب ذلك الأمر . فإننا نستنتج أن ذلك الأمر الموجود فى المثالين الأولين هو علة الظاهرة »[٣] .

٤ – تنقيح المناط : وهو أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف ، فيحذف خصوصه عن الاعتبار ، ويناط الحكم بالأعم ، أو تكون أوصافاً فى محل الحكم فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ، ويناط الحكم بالباق . وحاصلة « الاجتهاد فى الحذف والتعيين » أو بمعنى أدق يقوم تنقيح المناط على عمليتين : الأولى هى الحذف والثانية هى التعيين ، أى أن على القائس حذف مالا يصلح للعلية من أوصاف المحل ، ثم يعين العلة من بين ما تبقّى .

وتنقيح المناط يشبه الطريقة السلبية فى إثبات الفرض عند المحدثين وهى طريقة الحذف La méthode d'élimination وهذه الطريقة هى أن يكون لدينا عدد من الفروض فنضع قائمة لها . . . ثم نقوم بحذف الفروض التى تناقض التجارب التى نعملها لتحقيق المسألة التى نريد بحثها . ثم نعتبر الفرض الباقى فى القائمة هو الفرض الصحيح .

هذه هى بعض أسس المنهج الإسلامى التجريبى ، أقامه المسلمون منهجا كاملا . وقد نشأ وتطور نشأة إسلامية ، يدعو إليه القرآن والسنة . ومن الفقه انتقل إلى العلم ، ومن القانون انتقل إلى التطبيق . وعرف المسلمون فيه كل ما عرفه المحدثون من فكرة القانون الطبيعى وأداهم هذا إلى أبحاث تجريبية .

وينبغى أن نوجه الأذهان إلى أهمية القيام ببحث شامل فى مبحث « القياس الأصولى » و « قياس الغائب على الشاهد » الكلامى ، ودراسة مسالك العلة وقوادحها ، دراسة مفصلة .

(١) نفس المصدر ونفس الصحيفة .
(٢) شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ص ٩٥ .
(٣) Mill : A systém p. 256

ثم دراسة كتب الطب والعلوم الطبيعية والكيميائية والفلكية والنباتية الإسلامية : فهناك وثائق مختلفة تثبت أن المسلمين استخدموا طرق التحقيق التجريبية فى كافة أبحاثهم .

فإذا انتقلنا إلى المنهج الثالث ، وهو المنهج الاستردادى — فإننا نرى المسلمين أيضًا قد أقاموه على أسس علمية دقيقة فيما يعرف « بعلم مصطلح الحديث » وطرق تحقيق الأحاديث دراية ورواية هى منهج البحث التاريخى الحديث كما عرفه Flung, Langlois, Seignobos وغيرهم . كما أن دراسة طرق التحقيق التاريخى ، عند كثيرين من علماء الطبقات ، ستوضح هذا أيضًا توضيحًا أكيداً . وما زالت دراسة هذا العلم ، على طريق علمى صحيح ، دراسة بكراً فى العالم الإسلامى .

فإذا انتقلنا إلى المنهج الرابع ، وهو المنهج الجدلى — وجدنا أصوله أيضًا فى كتاب آداب البحث والمناظرة والجدل . وهو منهج كامل يشبه المنهج الحديث ، منهج احتوته الكتب التى طال عليها الزمن ، وهى منسية مطوية .

* * *

هل وصل المنهج التجريبى الإسلامى إلى أوربا ، وإنجلترا بالذات ؟ كانت إسبانيا المعبر الأكبر لهذا المنهج إلى فرنسا . قد تكونت فى طليطلة أول مدرسة لترجمة الفلسفة العربية والعلم العربى . وكانت الجسر الكبير لنقل هذا التراث . ومما لا شك فيه أن علم العرب جميعاً قد وصل إلى جامعات فرنسا ، وجامعة باريس على الخصوص كما كانت صقلية أيضًا معبراً آخر . وأقبل عدد كبير من الإنجليز إلى إسبانيا وتعلموا العربية وشاركوا فى حركة نقل التراث ، وبخاصة العلمى . ثم تنبه روجر بيكون إلى أهمية العلم العربى وكان من رواده الأول فنقل الكثير إلى إنجلترا وأوكسفورد بالذات . وسواء أكان بيكون قد عرف العربية أم لم يعرفها ، فإنه عرف المنهج الإسلامى التجريبى ، وكان ينادى بأن معرفة العرب وعلمهم هى الطريق الوحيد للمعرفة الحقة لمعاصريه . ومن الثابت أيضًا أن روجر بيكون نقل إلى إنجلترا أيضًا عدداً كبيراً من الكتب العربية المترجمة إلى اللاتينية .

وقد ألهم روجر بيكون فرنسيس بيكون — أول تجريبى حقيقى فى العصور الحديثة . ثم وجد المنهج الإسلامى كاملا فى كتابات جون استيوارت مل . ولا شك أن منهجه هو منهج العرب . ولا شك أن الرجل شعر « بما فعل » . . . أنه أخذ علم المسلمين ، ونسبه إلى نفسه . ومن الغريب أن نجد هذا العالم التجريبى يسف إلى حد تضمين بعض أمثلته المنطقية تشهيراً بالرسول العربى فى كتابه A System of Logic أنه يشعر إنه أخذ ، من كتب أتباع هذا النبى ، والمنهج

الذى يؤدى — هو وحده — إلى إقامة حضارة إنسانية وعلم حقيق . شعر أنه كان ناقلا أو منظماً فى لغته لمذهب سابق عليه ، فزاغ قلمه — يقطر حقداً — إلى وضع هذه الأمثال ، تعبيراً عن مرارة نفسية .

وسواء اعترف بفضل أصحاب هذا المنهج الحقيقيين أو لم يعترف . فنحن بناته الأولون وأساتذة الإنسانية فى حضارتها الحديثة .

الفصل الثالث

لإبداع الإسلامى الفلسفى

هل ثمة منهج نستطيع بواسطته إذن أن نحدد أصالة الفكر الإسلامى الفلسفى ؟ أو بمعنى أدق ، هل هناك منهج نتبين به الجانب الإسلامى الخالص فى دائرة المعارف والعلوم الإسلامية التى وصلتنا ، والتى تكون ميراث الأمة الإسلامية ؟ وما هو الطابع الأساسى المميز لهذه الأمة ، أو للحضارة الإسلامية الحقيقية ، أى الطابع الذى يعبر عن جوهرها الحقيقى ؟ إن هذا المنهج الذى ينبغى أن نصل إليه سيحدد لنا معالم الطريق ، ويقودنا إلى معرفة الأصالة الإسلامية الفلسفية .

إن الاختلاف فى نظرات الباحثين فى الفلسفة الإسلامية قديمًا وحديثًا من الكثرة والاتساع بمكان كبير . فقد جحد بعض الكتاب المحدثين المسلمين ، وغالبية الباحثين الأوربيين ، الفكر الإسلامى كل طرافة وإبداع . وأعلنوا أن الفلسفة الإسلامية هى فلسفة الفلاسفة : الكندى والفارابى وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد . . . تلك الطائفة التى عرفت باسم « فلاسفة الإسلام » . وحاولوا بمنهج مقارن أن يبينوا التطابق التام بين ما يسمى « فلسفة إسلامية » والفلسفة اليونانية أو الهيلينية القديمة . وحاولوا أن يردوا الأولى إلى الثانية مع تفصيلات جزئية ، إن فى منهج العرض أو منهج التنظيم أوالتنسيق ، وحاول البعض الآخر أن يبين أصالة المسلمين فى بعض نواحى فلسفتهم ،وأن يظهر ما فيها من عناصر ذاتية أنتجها فلاسفة الإسلام هؤلاء ، خلال تناولهم لفلسفة اليونان .

وقد قصر هؤلاء الباحثون جميعاً الفكر الفلسفى الإسلامى فى دائرة واحدة لم يتخطوها ، وهى : الفلسفة الإسلامية على طريقة اليونان . ويحدد هذا المنهج تاريخ الفلسفة الإسلامية بانتقال العلم اليونانى ، فلسفيًّا كان أو غير فلسفى ، إلى العالم الإسلامى خلال حركة الترجمة المشهورة فى العصر العباسى .

وفى أوائل الأربعينات من هذا القرن ، قام أول أستاذ للفلسفة الإسلامية بكلية الآداب بجامعة القاهرة ، وهو المرحوم العلامة الكبير الأستاذ مصطفى عبد الرازق ، يحاضر فى رؤية جديدة ، يحاول بواسطتها أن يكشف القناع عن إبداع العقلية الإسلامية فى الفلسفة . . وأما هذه الرؤية ، فهى محاولة عميقة تختلف عن كل المحاولات السابقة فى أنها تلتمس منشأ التفكير الإسلامى الفلسفى فى كتابات المسلمين أنفسهم قبل أن يتصلوا بالفلسفة اليونانية ، وقبل أن يتدارسوها دراسة وافية ، فلما أقبلت هذه الفلسفة اليونانية ، أو ما كانوا يدعونه بالفتنة اليونانية ، بدأ المسلمون يوفقون

بين ما لديهم من تفكير وحضارة دينية وبين هذه الفلسفة الدخيلة الطارئة[1] .

وتقرر هذه الرؤية : أنه كان لدى المسلمين تفكير خالص صدروا فيه عن ذاتهم ، وتفكير تنسيقي كان لهم فيه أيضًا حظ من الابتكار . ويعنينا كل العناية من هذه الرؤية أنها وجهت أنظار الباحثين إلى ناحية جديدة فى الفكر الإسلامى ، اعتبرها بعض الباحثين ، فيما بعد ، الناحية المعبرة عن الحضارة الإسلامية كلها ، والتى يمكن أن يستمد منها الطابع الأساسى المميز للحضارة الإسلامية[2] . . . هذا الطابع الذى تنكب الوصول إليه كثير من الباحثين فى تلك الحضارة . أما هذه الناحية من نواحى الفكر الإسلامى فهى : علم الكلام وعلم أصول الفقه . غير أن هذه الرؤية اعتبرت – كما قلنا – فلسفة الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم من شراح فلسفة اليونان ، فلسفة إسلامية فيها أصالة وإبداع ، وفى هذا مجافاة للبحث العلمى الذى أثبت أن هؤلاء الفلاسفة لا يمثلون على الإطلاق فيما تركوا من كتب وصلت إلينا – الأصالة الإسلامية الفلسفية .

وينبغى ، لكى نتبين الجانب الأصيل فى الفلسفة الإسلامية ، أن نعرض لمختلف الثقافات الفلسفية التى تكون دائرة معارفهم . وقد حصرت هذه الثقافات فيما يأتى :

١ – الفلسفة الإسلامية : وهى فلسفة أرسطاليسية ممزوجة بالأفلاطونية المحدثة أحيانًا وبالأفلاطونية أحيانًا أخرى ، وقد تناول هذه الفلسفة بعض المفكرين الإسلاميين بمنهج تنسيقى ، حاولوا فى ضوئه التوفيق بين مختلف المذاهب اليونانية ، ثم حاولوا التوفيق بينها وبين الإسلام ، واصطنعوا فى هذا كل وسيلة ممكنة . وقد بدت المحاولة مشوهة وناقصة . . وتسمى هذه المحاولة « بالفلسفة الإسلامية » ويسمى أصحابها « بفلاسفة الإسلام » .

٢ – التصوف الإسلامى : وينقسم إلى قسمين : القسم الفلسفى – وهو يشمل مجموعة مختلطة من التفكير اليونانى ، وبخاصة الأفلاطونية المحدثة والمجموعة الهرمسية ، ثم بالتفكير الشرقى الغنوصى من هندى وفارسى ثم أمشاج من اليهودية والمسيحية والإسلام . والقسم السنى ويستند على القرآن والسنة ، ويحاول أن يجد فيهما الأصول الحقيقية للتصوف . وقد بنى هذا القسم السنى من التصوف علم الأخلاق فى الإسلام ، ويسمى أصحاب تلك المحاولة « بصوفية الإسلام » .

---

(١) مصطفى عبد الرازق : تمهيد فى تاريخ الفلسفة الإسلامية . (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) .

(٢) على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام (دار الفكر العربى سنة ١٩٤٧) ص ٢٣٧ وما بعدها .

٣ — علم التوحيد ، أو علم الكلام ، أو علم أصول الدين : وهو علم الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية . ويسمى أصحابه بالمتكلمين أو متكلمى الإسلام .

٤ — علم أصول الفقه : وهو إدراك القواعد التى نتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية . أو هو نفس القواعد الموصلة بذاتها إلى استنباط الأحكام . وبمعنى أدق هو منهج الفقه أو منطقه ، مقابلا فى ذلك لمنهج الفيلسوف ومنطقه ، ويسمى « أصحابه بالأصوليين ، أو علماء أصول الفقه » .

٥ — علم الاجتماع أو فلسفة السياسة أو فلسفة التاريخ : وقد تناول المسلمون هذا العلم سواء أكان علم اجتماع أو علم سياسة أو فلسفة سياسة أو فلسفة تاريخ ، بدأه بدون شك فلاسفة المنهج التاريخى فى العالم الإسلامى كالمسعودى واليعقوبى ثم نضج عند الطبرى والغزالى وانتهى إلى ابن خلدون والماوردى ثم الغزالى ثم ابن تيمية ، وابن قيم الجوزية وابن خلدون وابن الأزرق ، خاض كل هؤلاء فى علم الاجتماع من ناحية ، وفلسفة السياسة ، وفلسفة التاريخ بحيث نجد دراسات متكاملة فى هذا الموضوع .

٦ — فلسفة النحو : وهو علم تأثر بمنهج المسلمين الأصولى ولكنه وضع فى أصول النحو نظرية فلسفية . إن مباحث اللغة بوجه عام ازدهرت فى العالم الإسلامى ازدهاراً كبيراً وكانت بلا شك تستند على تفكير فلسفى نابع من بنية اللغة .

١ — الإسلام والفلسفة الإسلامية المشائية :

انتقلت الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامى ، وتابعها بلا شك بعض الإسلاميين فظهر الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم ، وكان عملهم أقرب إلى الشرح والتعليق . وقد أدرك علماء الكلام — ويمثلهم المعتزلة فى أول الأمر — مدى الهوة السحيقة بين عناصر هذه الفلسفة وبين عقائد الإسلام فسرعان ما بدأ النزاع بينهم وبين هؤلاء الفلاسفة ، ثم اتجه إلى الفلسفة اليونانية نفسها . وبقى النزاع بين الاثنين أمداً طويلا لم تخمد جذوته . وحين تكون المذهب الأشعرى ممثلا للإسلام ، قام رجال الأشاعرة العظماء — كالباقلانى وإمام الحرمين وغيرهما — متابعين شيخ المدرسة الأول بجدل الفلاسفة . وبلغ النقاش ذروته حين أعلن الغزالى تكفير « فلاسفة الإسلام » أنفسهم باسم الإسلام .

ويبدو أنه كان لا بد من اختلاف الطبيعتين : فالإسلام قد انتهى إلى وضع الميتافيزيقا وضعاً نهائياً ، ولم يترك للعقل مجالا للاجتهاد فى أكثر نواحيها ، وحدد معالمها تحديداً كاملا ،

ونهى أشد النهى عن تجاوز تلك المعالم، لأنها « لا معرفات » وتتسلسل إلى ما لا نهاية ونحاول اكتناه مالا يكتنه ، فكان لا بد من الرجوع إلى النص المكتوب . بينما الفلسفة اليونانية بحث مطلق فى الوجود من حيث و وجود ، تحاول التفسير حيثما استطاعت . وقد كان الطابع الأساسى المميز للحضارة اليونانية كلها هو النظرة الفلسفية المجردة الشاملة لمسائل الوجود . أو تلك الموهبة النادرة فى النظر فى المشكلات الميتافيزيقية أو الأنتولوجية . فماذا فعل تابعوهم من المفكرين الإسلاميين ؟

ظهر الكندى والفارابى وابن سينا وأبو البركات البغدادى وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وغيرهم واتصل كل واحد من هؤلاء بتلك الفلسفة — على الصورة التى وصلته ، وكتبوا كتباً فلسفية . ولكن ما وصل إلينا عنهم لم يكن شيئاً جديداً .. كان فقط صورة مختلطة ومختلة من المشائية أو الأفلاطونية أو الأفلاطونية الحديثة مع محاولة غير ناجحة للتوفيق بينها وبين الفكر الإسلامى .

وقد قامت محاولات متعددة من مستشرقين وباحثين عرب لإثبات أن هناك بعض الجدة والطرافة عند هؤلاء الفلاسفة ممن يدعون بفلاسفة الإسلام ، ولإظهار مميزات خاصة لمذاهبهم : مميزات تجعل لهؤلاء الفلاسفة طابعاً خاصاً يبعد بمذهبهم عن الفلسفة الهيلينية . ويبدو أن تلك الأبحاث تؤيد تماماً التطابق الشديد بين ما يسمى فلسفة إسلامية وفلسفة هيلينية ، مع وجود بعض اختلافات جزئية لا تغير من جوهر هذه الفلسفة الهلينية ففلاسفة الإسلام على طريقة اليونان ، إنما هم « امتداد » لفلسفة هؤلاء الآخرين ، و « مراكز إسلامية » للفلسفة اليونانية القديمة فى عالم جديد . ولم يقبل هذا العالم فلسفتهم ، بل اعتبرها خارجة عليه لا تمثله ولا تمت إليه .

وقد تنبه بعض المستشرقين إلى عدم تمكن فلاسفة الإسلام هؤلاء من الإبداع الفلسفى ، وظنوا أول الأمر أن فلسفتهم هذه هى كل الفلسفة الإسلامية وحاول كل منهم أن يعلل المسألة تعليلا خاصاً . ومن أهم من تصدى لبحث تلك المسألة المفكر الفرنسى أرنست رينان ، وقد حاول رينان أن يعلل قصور هؤلاء الفلاسفة عن الإبداع الفلسفى فى ضوء تحليل ممتاز للعقلية السامية كلها ، إسلامية كانت أو يهودية . وملخص رأيه : أنه يرد كل قصور فى هذه العقلية إلى استعداد فطرى طبيعى لإنتاج أمر واحد فى دائرة واحدة ، وهذا الشيء المنتج هو التوحيد . ويرى رينان أنه إذا ما نظرنا نظرة تاريخية لوجدنا أن العقلية السامية لم تستطع أن تنتج غير هذه الفكرة وحدها . وأن هذه الفكرة لم تنشأ لدى هذه العقلية تبعاً لتفكير طويل واستدلال منظم وانتقال عقلى من حالة إلى حالة أخرى ، وإنما انبثقت فيها نتيجة لعوامل واستعدادات فى صميم الجنس نفسه . وهذه الاستعدادات الجنسية هى فى نهاية الأمر غريزة خاصة فى الجنس هى « غريزة التوحيد» .. وقد دعته هذه الغريزة إلى أن يؤسس ديناً يتصور فى قمته سيداً واحداً ينسب إليه أعظم القدرات ، أو يجعله خالقاً للسماء والأرض . وقد تجلت هذه الغريزة فى باطن هذا الجنس

تجلياً فطرياً ، أى انقدحت فى أعماقه على صورة إلهام فكرى ساحق طاغ . ويشبه هذا التجلى أو هذا الإلهام بالإلهام الذى أوجد الكلام فى الإنسانية كلها . والدين واللغة متشابهان فى أن كليهما ليسا وضعيين ، بل نشأ لدى الإنسان نشأة غريزية باطنية . غير أن هذه الغريزة الباطنية ليست الطابع الأساسى للعقلية العامية ، بل هى تعود إلى مميز أعظم يبدو على أوضح شكل فى هذا العقل ، ونستطيع بواسطته أن نفسر تماماً قصور العقلية السامية – وبالتالى العقلية الإسلامية – عن الإبداع الفلسفى . أما هذا الطابع فهو : عدم التعقيد والتشابك الفكرى ، والإحساس المطلق العام بالوحدة ، أو بمعنى أدق ، هما البساطة والوحدة .

ويعبر رينان عن هذه الفكرة تعبيراً كاملا ، وبقوة حين يقول : « إن هذا الجنس السامى يظهر فى كل مقوم من مقوماته غير كامل ، وذلك لبساطته » .. وفى فقرة أخرى يقول : « إن أهم عمل للساميين هو أنهم تمكنوا من تبسيط الفكر والعقلية البشرية ، وتخلصوا من التعدد والتنوع والتعقيد الذى كان يهيم فيه تفكير الآريين الدينى (١) ، وخطأ رينان الأكبر : أنه اعتبر أن فلسفة هؤلاء هى الفلسفة الإسلامية الحقة ، وسنرى فيما بعد ، أنه سيتنبه إلى أن إبداع المسلمين الفلسفى إنما هو فى نطاق آخر ، ثم إن خطأه الآخر : أنه اعتبر الفلسفة الإسلامية على طريقة اليونان هى نتاج لجنس سامى ، ومن المعروف أن معظم هؤلاء الفلاسفة الإسلاميين المشائيين إنما هم من أصل آرى .

أتى بعد رينان عالم اجتماعى آخر هو لابيه Lapie وقد حاول فى كتابه « الحضارات التونسية » Les Civlisations Tunisiennes أن يضع تعبيرات عامة تمثل الروح الإسلامية ، وتمثل عدم إنتاجها فى الفلسفة . وأن يقارن بينها وبين الطابع اليهودى فقال : « إن طابع النفس العربية أنها تتجه نحو الماضى ، واليهودية أنها تتجه إلى المستقبل » وفى عبارة أخرى يقول « إن الروح العربية المتجهة نحو الماضى هى التى تكفى لتعريفنا جميع السمات الأخرى للنفس العربية . أما اليهود فلا يعترفون بالماضى ، وينسون الحاضر لانشغالهم بالمستقبل ، والمستقبل هو مركز الدائرة الذى تتجه إليه جميع ميول الإسرائيلى . أما العربى فلا يشغل إلا بالماضى ، ولم يعد يأبه بأى تفسير عقلى أو فلسفى مما يحيط به ، وأن ما يشغله هو البكاء على الآثار والدمن» ويبدو أن هذه الفكرة خاطئة فى ذاتها . حقاً إن الجنس العربى يعيش فى كثير من حياته الفكرية على تراث الماضى ؛ ولكن اليهودى ليس أقل منه تمسكاً بهذا التراث ، بل إنه يحيا على هذا الماضى حياة كاملة . وقد استوعب هذا الجنس كل شىء ، ولكن لم يستوعبه هو شىء ، غير أنه اختلف عن الجنس العربى بأن مقوم هذا الجنس الأخير هو النظرة إلى الماضى ، وعدم الاكتراث بالحاضر أو المستقبل .

---

(١) Renan : Histoire générale des Laegues sémetiques

وحاول المستشرق الفرنسى جوتييه Gauthier ، أن يفسر عدم إبداع الإسلاميين الفلسفى ، فذهب إلى أن الجنس العربى إنما احتفظ بنقائه وبعقليته الأصيلة بحماية من وطنه. أما الجنس اليهودى فقد انطوى على نفسه ، لأن الدين هو الذى تطلب منه هذا . ويذهب جوتييه إلى أن الدين اليهودى ، وهو وحده من بين الأديان الثلاثة الكبيرة ، الدين المغلق . وهذا هو أهم اختلاف بين الشعبين الساميين الكبيرين [1].

فاليهود عند جوتييه إذن لم يبدعوا فلسفة لسبب دينى : إن الدين قد أغلق منافذ فكرهم . فإذا حاول أن يفسر بعد ذلك قصور العقل العربى عن الإبداع الفلسفى ، أتى بفكرة جديدة ، وتلك الفكرة هى أن عقلية الشعب العربى إنما تعود إلى ظروف البيئة المتقلبة المتغيرة . تلك البيئة التى تنتقل من الهدوء إلى العاصفة ، من كثيب مرتفع فى جهة من الجهات إلى أرض سهلة منبسطة ، وتنتقل من الحرارة القاسية نهاراً إلى البرودة القاسية ليلا . . كل هذا جعل من العقلية العربية عقلية صحراوية ، تنتقل من الضد إلى الضد ومن النقيض إلى النقيض ، من الرحمة إلى القسوة ، من السخاء إلى البخل .... إلخ . ليس هناك وسائط يقف عندها هذا العقل ، وليست انتقالات للعاطفة . وذلك هو الطابع الأساسى للحضارة العربية السامية : الانتقال من طرف إلى طرف وتقابل الأضداد فى نظر العربى . ولم يحاول العربى على الإطلاق أن يبحث المسائل بتلك النظرة الموفقة المقارنة فيضعها فى وحدة متناسقة . لم يجمع ، ولم يقارن ، ولم يركب ، بل الضد عنده مقابل الضد ، بينما استطاعت العقلية الآرية أن تجمع ، وأن تقارن ، وأن تركب ، وأن تصل بين الأضداد ، وأن تضع هذا كله فى وحدة متناسقة . فالفكر السامى فكر مفرق ، والفكر الآرى فكر منسق .

وحاول جوتييه أن يثبت فكرته بشواهد استمدها من نظرة الفلسفة الإسلامية المشائية إلى بعض المشاكل . فالصلة بين الله والعالم عند الفلاسفة اليونانيين صلة متصلة ، ثم أتى الإسلاميون بعد ذلك فأخذوا الفكرة اليونانية ووضعوا بين العالم والله ، أو بين الخالق والخلق ، وسائط متعددة ، فظهرت مشكلة العقول العشرة ، أما المسلمون فلم يفهموا إطلاقاً فكرة عدم الخلاء هذه ، بل تصوروا خلاءاً مطلقاً أجوف فارغاً بين العوالم المختلفة . وهاجم الفقهاء — وهم الممثلون للفكر الإسلامى الأصيل — فكرة العقول ، ونرى هذا بوضوح لدى مفكر ممتاز هو تقى الدين بن تيمية وغيره من المفكرين .

يخطئ جوتييه نفس الخطأ الذى وقع فيه رينان ، فيعتبر فلاسفة الإسلام ممثلين للجنس

---

(١) Gauthier. Introduction à l'Jtude de la philosophie musulmrne P. 1-17.
وانظر أيضاً الترجمة العربية للكتاب للدكتور محمد يوسف موسى .

العربى فقط ، ونحن نعلم أن الفارابى وابن سينا أكبر هؤلاء الفلاسفة ، آريان . ثم إن جوتييه يقصر الفلسفة الإسلامية على هذا النوع من الفلسفة وهو خطأ .

وإذا استقرينا حوادث التاريخ تبين لنا بوضوح أن تلك الانتقادات المختلفة التى وجهها هؤلاء المستشرقون إلى المسلمين ، أو إلى الفكر الإسلامى عامة ، لا تقوم على أساس علمى : إننا نتفق مع أرنست رينان فى أن المفكرين الإسلاميين لا « المسلمين » قبلوا الفلسفة اليونانية قبولا يكاد يكون تاما ولم يبدعوا فيها إبداعاً جوهرياً . ولكننا لا نقبل إطلاقاً القول بأن عدم إبداعهم هذا إنما يعود إلى قصور مادى أو فسيولوجى فى الجنس العربى أو فى الجنس السامى نفسه . لقد استطاع هذا الجنس فى محيطات أخرى أن يبدع وأن يقيم مذاهب فلسفية . وسنرى رينان نفسه يعترف بعبقرية المسلمين وأصالتهم فى علم الكلام فيقول « إن ذاتية العرب وعبقريتهم الحقيقية إنما ينبغى أن تلتمس لدى الطوائف الإسلامية الدينية» وسنرى أن هذه الطوائف الدينية — مستندة إلى القرآن والسنة — وضعت أفكاراً ميتافيزيقية مقابلة لميتافيزيقا اليونان . بل سنرى أن من هاجم فلسفة اليونان منهم ينشئ مذاهب فلسفية فى كل ما خاض فيه اليونان ... فالله والجوهر والوجود والعلة والمعلول والحركة ، والخلاء والملاء ... إلخ لها مفهوماتها الإسلامية . وينبغى أن نفرق دائماً بين « إسلاميين » يحملون أسماء إسلامية وقد قبلوا التراث اليونانى فى كلياته وحاولوا التوفيق بينه وبين الإسلام ، وبين « مسلمين» صدروا فى فلسفتهم عن القرآن والسنة وعبروا تعبيراً داخليا عن بنية المجتمع الإسلامى الذى عاشوا فيه ، وتمثلوه أو تمثلهم ،لم يبدع الأولون شيئاً ، كانوا شراحاً للفكر اليونانى ، أشبه ما يكون بالشراح الإسكندريين المتأخرين . أما الآخرون فكانوا فلاسفة الإسلام على الحقيقة ، والمعبرين عن بنياته الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية .

كذلك أخطأ جوتييه حين حاول أن يثبت أن الفكر الإسلامى تنقصه موهبة التنسيق والتجميع فى البحث الفلسفى وغير الفلسفى . إن ميزة الفلسفة الإسلامية المشائية نفسها أنها فلسفة موفقة منسقة . ثم إننا لا ننسى أيضاً أن المسلمين نسقوا وركبوا المذاهب فى علم التوحيد ، وفى علم أصول الفقه ، وفى غيرهما من العلوم العقلية . وقد رأينا فى الفصل السابق حركة تركيب المنهج التجريبى ، حركة عقلية لم يظفر بها اليونان من قبل ولا غير اليونان من الأمم .

٢ — الإسلام والتصوف :

كان الإسلام عدواً كبيراً للفلسفة كما سبق أن ذكرنا ، إذا ما اعتبرنا الفلسفة بحثاً ميتافيزيقياً أو وجودياً ولم تكن طبيعة الإسلام لتحتمل هذه الدراسات . وقد حدد القرآن وحددت السنة ميتافيزيقا المسلمين ، فما هو موقف الإسلام من التصوف — وهو شبيه بالفلسفة فى نواح متعددة ؟ فالتصوف أيضاً بحث ميتافيزيقى من ناحية ويقوم من ناحية أخرى على فكرة الزهد . لقد نشأ

التصوف أول الأمر فى أحضان الكتاب والسنة فى صورة الزهد ، واسترعى أنظار بعض الخاصة من المسلمين « المعانى الرقيقة» فى القرآن ذات الطابع الخلقى العميق ، ورأوافيها « حقائق خفية» أعمق مما يرى الناس . وسادت نزعات القلق فى صدور الخلص من هؤلاء الناس حين اندفع المسلمون وتزاحموا فى غمار الحياة ، فلجأوا إلى هذه المعانى ، يعمقون فيها ، ويجدون فيها الملجأ ، وبهذا نرى القرآن — الذى وضع الميتافيزيقا كما وضع الشريعة — يصبح كتاب « تأمل خفى » فى رأى الكثير من مفكرى الإسلام . وكما حاول فلاسفة الإسلام أن يدخلوا عقائد اليونان الميتافيزيقية فى عقول المسلمين ، نرى بعض صوفية الإسلام يلجأون فى التصوف إلى بحث ميتافيزيقى تأثر بكل ما حوله من فلسفات ... أخذوا من الفيدا الهندى وأخذوا من الإشراقية الفارسية ، واستمدوا من الفيض الأفلوطينى ، وتأثروا بأفلاطون وأرسطو ، ثم وجدوا مصدراً هاماً فى المجموعات الهرمسية ، وانتهوا إلى عقائد مختلفة أهمها عقيدة الحلول ، وعقيدة وحدة الوجود .

أما عقيدة الحلول ، فلا يوافق الإسلام على حلول الخالق فى المخلوق أو استغراق المخلوق فى الخالق ، والإسلام يميز طبيعة كل منهما ، ولهذا أنكر على المسيحية فكرةالحلول ، وما تؤديه من نقلة وحركة وتحيز تستحيل عند المسلمين على الله، ثم أنكر بعد — على الصوفية الحلولية — تلك الفكرة بعينها .

ولا يتفق الإسلام مع عقيدة الوحدة لأن فيها انتقالا منعقيدته الأصلية « لاإله إلا الله » إلى عقيدة التصوف الفلسفى « لا موجود فى الحقيقة إلا الله» وسياق كل عقيدةمنهما ينتهى بنا إلى نتائج مخالفة أشد المخالفة لنتائج الأخرى ؛ وقد أنتج كل هذا نزاعاً بين الصوفية الفلاسفة والفقهاء من ناحية ، وبين الأولين والمتكلمين من ناحيةأخرى وقد حدث هذا منذ القرون الأولى الإسلامية .

ولكن التصوف السنى سار فى طريقه . ينكر على التصوف الفلسفى أكثر عقائده وأخذه من مذاهب ناشزة . وبدأ يحدد معالمه ويسيطر على الجانب الخلقى فى العالم الإسلامى . بدأ من القرآن والسنة وانتهى إليهما ،ومثل التصوف السنى — المجتمع الإسلامى من وجهة نظر خاصة . كان هذا التصوف ثورة اجتماعية على الترف العقلىمن ناحية — متمثلا من وجهة نظر الصوفية فى الفلاسفة والكلام ؛ والترف الاجتماعى والاقتصادى متمثلا فى الطبقة العليا من أغنياء الدولة وكبار التجار . وانتقل إلينا تراث خالد يحوى مذاهب متناسقة كاملة التناسق ، ويحدثنا عن أدق الحركات القلبية ، ويضع المذهب الذوقى فى الإسلام ، ويكتشف فكرة الضمير ، وهى فكرة لم تصل إليها أوربا إلا حديثاً على يد بتلر الأخلاقى الإنجليزى ، كما أن التصوف السنى إنما كان ثورة الضعفاء والفقراء على مجتمع ساده التحلل الاجتماعى والاقتصادى .

٣ – الإسلام وعلم الكلام :

علم الكلام أو علم التوحيد أو علم أصول الدين ، كما سبق تعريفه ، علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية . وهذا العلم – فيما أعتقد هو النتاج الخالص للمسلمين وقد صدر هذا العلم عن بناء المجتمع الإسلامى ، وقد كان بالبعض منه نزوات حيوية ، والبعض منه ثورات حيوية . ثم تكون البنيان نهائياً . وصدر المسلمون فيه عن ذاتهم . ومما لا شك فيه أن المتكلمين ، وقد كانوا فى وسط فلسفى وأمام هجمات فلسفية من أديان مختلفة ، وعقائد فلسفية متعددة ومذاهب شرقية منتشرة فى البلاد التى فتحوها ، قد أخذوا منها بعض الأفكار الجزئية ولكن علم الكلام بقى فى جوهره العام ، حتى القرن الخامس ، إسلامياً بحتاً . وبعد هذا شابته عناصر يونانية ومزج بالعلوم الفلسفية . ولكن فقهاء المسلمين لم يوافقوا على هذا المزج وقاوموه مقاومة عنيفة ، واعتبروا من قام بهذا العمل من المتكلمين مبتدعة . ومما لا شك فيه أيضاً أن متكلمى الإسلام تكلموا فى الميتافيزيقا أو المسائل الميتافيزيقية ، وفى هذا تنكب عن الفكرة العامة التى ينادى بها الإسلام . ولكن دعاهم إلى هذا حاجات ملحة وأخطار كانت تهدد مجتمعهم ، أهمها أن يردوا الهجوم الذى قام به على الإسلام آباء المسيحية إبان ذلك الوقت . وقد بدأ آباء الكنيسة منذ دخل المسلمون بلاد المسيحيين يهاجمون الإسلام هجوماً عنيفاً ، ويتكلمون عن « طبيعة المسيح » وعن « الكلمة » ، ومعنى تلك الطبيعة ومعنى الكلمة فى كتابات المسلمين أنفسهم .

وسنرى فى نطاق علم الكلام : المذاهب الفلسفية الكبرى ، وعمل المسلمين الباهر فى تفسير الكون ، واكتشاف القوانين الوجودية ، وتوصلهم إلى مفهوم للوجود وللحركة وللعلة يخالف اليونان ، ويسبقون به مفكرى أوربا المحدثين وفلاسفتها .

٤ – الإسلام وعلم أصول الفقه :

اعتبر علم أصول الفقه منهج الفقيه أو منطقه مقابلا لمنهج الفيلسوف ومنطقه . وقد كان علم الأصول علماً معتنى به منذ أن وضع بعض قواعده الصحابة ، حين تكلموا عن نقد الأخبار وعن القياس ، كما قلنا فى القسم الثانى من المقدمة ، ثم أضاف إليه التابعون بعد ذلك عناصر متعددة ، ثم وضعه الشافعى وتلاميذه فى صورة كاملة ، ثم تناوله المعتزلة والأشاعرة بعد ذلك بالتعديل حتى أقاموه علماً كاملا فى صورة بارعة . وفى هذا المجال أنتجوا تفكيراً منطقياً جديداً وكشفوا عن المنهج التجريبى الذى عرفته أوربا بعد ذلك وسارت فى ضوئه إلى حضارتها الحديثة .

كان هذا العلم منهجاً للأصوليين عامة ، أى علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين . واختلط العلمان — الفقه والكلام — فى العصور المتأخرة اختلاطاً كبيراً بحيث كان الأصوليون أو علماء أصول الفقه يبدءون كتبهم بمقدمات كلامية ، وعلماء أصول الدين أو المتكلمون يبدءون كتبهم ببحث فى مدارك العقول هو فى الحقيقة أجزاء من المنهج الأصولى المنطقى . وانتهى علم أصول الفقه إلى مذهب فلسفى متكامل — نظرية فى المعرفة ، ونظرية فى المنهج ، وتطبيق لهذا المنهج ، ثم بحث ميتافيزيقى وفيزيقى وأخلاقى .

٥ — الإسلام وعلم الاجتماع أو فلسفة السياسة أو فلسفة التاريخ :

لقد وضع الإسلام سواء فى القرآن أو فى الحديث نظرية عامة فى السياسة أو فى الإمامة أو فى الخلافة . وما لبث المسلمون أن اختلفوا فى التفسير . ونتج عن هذا الاختلاف حروب دامية بينهم وتكونت الفرق السياسية ، واستخدمت كل فرقة أسلحة مختلفة فى تصوير مذاهبها ، وكتب التاريخ ، كتبه بلا شك فلاسفة تاريخ ، كل من وجهة نظره ، ونتج عن هذا أيضاً الخوض فى تفسير الظواهر الاجتماعية فنشأ علم الاجتماع . وأنا أعلم أن أبحاثاً كثيرة صدرت عن كل هذه الموضوعات فى العالم الحديث ، قدمها مستشرقون ، كما خاض فيها باحثون مسلمون والمشكلة فى هذه الثقافات المتعددة من الفكر الإسلامى أنها تتطلب معرفة دقيقة بالبنى الفقهية والكلامية والسياسية والتاريخية . لا يمكننا أبداً أن نفسر الماوردى ونظريته فى السياسة بدون أن نعرف الفقه وتطوره . الفقه سجل اجتماعى لحياة المسلمين ، وهو فقه متطور حركى يصور الظواهر الاجتماعية التى أحاطت وعاش فيها المسلمون ، ولا بد من معرفة التاريخ فهو مادة للباحث فى الظواهر الذاتية وغير الذاتية ، تصور أعماق ما اعتلج فى فكر المسلمين ، كما يصور حياتهم الخارجية ، ويحتاج الباحث أيضاً إلى معرفة باللغة حتى يتمكن من النفاذ إلى أعماق المفاهيم السياسية والاجتماعية والتاريخية . ومثال آخر هو مثال المقدمة الخلدونية لا يمكن فهمها أو الغوص فى أعماقها بدون معرفة مصادرها ولواحقها . من أين استمد ابن خلدون مادته ، إن من الواضح أنه أخذ هذه المادة من تاريخ المسلمين وغيره من الأمم . كما استند بعمق على البناء الفقهى والكلامى للفكر الإسلامى.

وكان الفكر السياسى عن المسلمين يقابل رد فعل لفلسفة سياسة يونانية وفارسية نقلها إلى العالم الإسلامى عبدالله بن المقفع ثم عدد من مفكرى الموالى من بعده ، كما نقلها الفارابى والفلاسفة من بعده . كان هناك إذن تياران فى علم السياسة تيار مسلم بحت ، وتيار إسلامى منسق موفق .

٦ — الإسلام وفلسفة النحو :

إن ظهور النحو فى العالم الإسلامى كان ظاهرة من أهم الظاهرات كان لا بد أن تبحث من وجهة نظر فكرية عقلية . لقد كانت اللغة من حيث هى لغة المعبر الأكبر عن الدولة الإسلامية

الجديدة حين هدأت الفتوح وتكلفها أجناس المسلمين المختلفة أو بمعنى أدق أكد الإسلام دولية هذه اللغة . وكان فى هذه اللغة تراث المسلمين جميعاً ، وتكون النحو شيئاً فشيئاً مستنداً على دواع لغوية أول الأمر ، ثم ما ثبت أن اتضح فى صورته الكاملة على يد ابن الأنبارى فى القرن الخامس الهجرى ، ولا شك أنه تأثر بأصول الفقه ، وفى أعماق اللغة ، وفى جوانب النحو فلسفة إسلامية خالصة : فكرة الزمان . الماضى والحاضر والمستقبل ، فكرة العلية . فكرة القياس العقلى النحوى . وفى إيجاز كل مقولات العقل الإسلامى إنما ينبغى أن تستمد فى أعماق النحو واللغة ، بل انعكس الأمر حتى لدى الصوفية ، فقد كتبوا فى أجرومية التصوف أو بمعنى آخر حاولوا تطبيق منهج الإشارة والدلالة على أجزاء النحو المختلفة .

آراء عامة عن الفلسفة الإسلامية :

أولاً : إن بعض مؤرخى الفلسفة ممن بحثوا هذا الموضوع تكلموا عن فلسفة عربية ، ونحن لا نتكلم عن هذا إطلاقاً ، وإنما نتكلم عن فلسفة إسلامية وإلا أخرجنا عن نطاق بحثنا أغلب المفكرين المسلمين ، فقد كان أغلب هؤلاء المفكرين من الموالى ، حقاً نشأ كثيرون من العرب نشأة علمية وقاموا بدور هام فى تاريخ الفكر الإسلامى ، ولكن قام علماء فارس ، من الذين اعتنقوا الإسلام عن حق ويقين ، بدور بارز هام فى إقامة هذا الفكر وتدعيمه .

ثانياً : إذا ما تكلمنا عن هذه الأمة الإسلامية واجهنا الإسلام ، وهو المقوم الأعظم لهذه الأمة ، صبغها بصبغته ، ولونها فى كل مظاهر الحياة بلونه ، ودعاها إلى الكتابة بلغته ، واشترك فى هذه الصبغة جميع الأجناس التى اعتنقته . ونحن لا ننكر إطلاقاً أن من بين من دخلوا فيه من حاولوا أن يصوروه بصورة أديانهم السابقة . وهذه الحركات الناشزة ستأخذ صوراً معينة سنكشف عنها فى بحثنا للشيعة الغالية . فستظهر الشيعة الغالية ، وسيظهر التصوف الفلسفى وما فيه من عقائد تخالف جوهر الإسلام . ولكن إنما نحن نبحث عن فلسفة إسلامية وروح إسلامية خالصة .

ثالثاً : إن الإسلام حال دون الأبحاث الميتافيزيقية على طريقة اليونان لسببين رئيسيين هما :

١ ــ قصور العقل الإنسانى عن التوصل إلى « الشىء فى ذاته » ، إلى الكنه ، إلى « الماهية » . وهذا ما عبر عنه علماء السلف فى جملة مواضع مستندين فى هذا إلى أخبار عن النبى وعن الصحابة والسلف تثبت هذا إثباتاً تاماً ، وتدل دلالة واضحة على ما كان يعتلج فى نفوسهم من خوف شديد تجاه الميل نحو البحث فى « ما بعد الطبيعة » أو فى البحث فى تلك المسائل التوقيفية التى لم يشأ الوحى أن يكشف عنها للنبى نفسه ، لقد حدد القرآن مسائل ما بعد الطبيعة تحديداً تاماً ، وتطلب عدم الخوض فيما خلفها ، طلب منا أن نبحث فى الكون وآفاقه ولكن لا نحاول

أن نبحث فى « الجوهر » الذى لا نصل إلى حقيقته ، أى أن نبحث فقط عن « الخصائص » ولا نبحث إطلاقاً عن « الماهية » .

٢ — إن الميتافيزيقا اليونانية نتاج العبقرية الشخصية اليونانية أو عمل الذات اليونانية . وبرغم ما يبدو فى المذاهب اليونانية من تعارض ، إلا أنها تعبير خاص متناسق عن ذات مفسرة فى عالم متشائم . والإسلام ينكر هيمان ذات مفكرة فى التفسير الوجودى ، ولا يوافق على تصوير الكون تصويراً خاصاً ذاتياً مخالفاً لما وضح من صورة عميقة . أى أن الميتافيزيقا نتاج العبقرية الذاتية فى تأملها للوجود . وفى محاولتها الوصول إلى ما يقوم عليه الوجود من علل ومبادئ . بينما الإسلام دين اجتماعى ينكر التوحد ، لأن فى هذا إخلالا قاسياً بوحدته العامة أو بنسيجه العضوى العام ككائن حى ، وتهديداً خطيراً لمذهبه الاجتماعى . وقد شغلت فكرة « الإجماع » حيزاً كبيراً من تفكيره ، وسنرى المسلمين يبحثون تلك الفكرة بحثاً وافياً ، مع أنها لم تتحقق إطلاقاً (إجماع مجتهدى أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور ، وإجماعهم جميعهم) وبالرغم من عدم تحققها فقد شغلت مكاناً ممتازاً فى مجامعهم وفى حلقاتهم) وعلى العموم نستطيع من هذا أن نفسر مهاجمة فقهاء المسلمين للفلسفة اليونانية هجوماً عنيفاً ، فقد كانت هذه الفلسفة من ناحية أخرى ، عملا ذاتياً لا يتفق والإجماع .

رابعاً : إن البنية الاجتماعية واللغوية للمجتمع العربى وبالتالى للمجتمع الإسلامى ، تختلف اختلافاً بيناً عن بقية المجتمع اليونانى ولغته . فكان لا بد من ظهور فكر فلسفى أصيل ينبع عن المجتمع الإسلامى .

• • •

والآن نرى أن « القرآن » قد ألهم المسلمين « ميتافيزيقاهم » ولم يرد شيئاً وراءها — ولكنهم ما لبثوا أن خاضوا — فى ضوء القرآن — فى أدق المعانى الفلسفية . ثم إن الإسلام أيضاً وضع من أوضاع الحياة العملية ، حيث دعا المسلمين إلى العلم والتجريب ، فعانوا العلم والتجريب ، وأقاموا المنهج التجريبى . وسنحاول أن نفسر فى الباب المقبل نشأة الفلسفة الإسلامية والعوامل التى دعت إلى هذه النشأة .

الباب الثانى

نشأة الفلسفة الإسلامية

العوامل الخارجية والعوامل الداخلية

شغل المسلمون إذن منذ نزول القرآن بوضع فلسفتهم العملية ، وقد رأوا دعوة القرآن فى «السيطرة على الحياة » و« تملكها » . وتكونت الحلقة العلمية الأولى من الصحابة ، أصحاب الرأى ، واندفع أصحاب الرأى من الصحابة يضعون الأصول للمذهب التجريبى . والنصوص ، كما قلت واضحة كل الوضوح ، فى اتجاه المسلمين إلى هذا الاتجاه الإنسانى ، لم تشغلهم السماء لأنهم آمنوا بأن القرآن كفاهم هذا العناء ، ووضع لهم أصول الغيبيات وبين لهم آفاق العقل الإنسانى ومدى فاعليته ، فلم يرد منهم أن يخوضوا فى علل الوجود ، فى هذه الشجرة التى تمتد أغصانها وتتفسح طولا وعرضاً ، وفى أعلى هذه الشجرة : علة العلل . كانت ميتافيزيقا القرآن تملأ العقل والقلب فلم يتجاوز أصحاب القرآن حدوده ، وانتهوا إليه وفيه . وساروا فى دعوته المنهجية إلى « سبر » الحياة الإنسانية ومطالبها ، وقياس جزئياتها ، بنظر عقلى فى أحكام العبادات . ومنذ اليوم الأول يتضح لباحث الحضارات التناقض القاسى بين الفلسفة الجديدة وبين فلسفة يونان ، لقد احتقر اليونان التجربة والتجريب ، أما العرب فرأوا فيها الطريق لسيادة الحياة . ومنذ اليوم الأول للإسلام أدرك المسلمون أنهم لن يشغلوا « بالجوهر » أو « بالماهية » أو « بالكنه » وكل التصورات العليا النهائية للروح اليونانى ، وإنما يشغلون فقط « بالخواص » وإدراج الخواص فى نسق منهجى متكامل . وقد كان هذا شغل الروح الإسلامى الجديد ووسمه . فلما أتى — فيما بعد منطق أرسطو أكبر معبر عن روح اليونان ، لفظ حتماً ، ووصل الأمر إلى إعلان تكفير من يشتغل به . ولم يكن هذا الإعلان ناشئاً عن ضيق أفق أو تزمت مذهبى وإنما كان إعلاناً صادراً عن روح الحضارة الإسلامية وروح القرآن الإلهى الذى دعا إلى وضع منهج ومنطق مختلف فى كل خصائصه عن منطق أرسطو ، روح الحضارة اليونانية . هنا نشأت الفلسفة الإسلامية الحقيقية . . . وليست الفلسفة إلا تعبيراً عن روح الحضارة لمجتمع من المجتمعات .

زهد المسلمون الأوائل إذن فى أى بحث يتناول مسائل الميتافيزيقا . وقد رأوا أن طبيعة عملهم الذى رسمه القرآن لهم هو تحقيق الأفعال الإنسانية وتجنب المسائل الاعتقادية الجدلية . وقد سيطرت على معظم الصحابة هذه النزعة العملية التى تنأى عن البحث فى الشىء فى ذاته ، وفى

« الجوهر والأعيان » فأخذوا بها . ولم يحاول أحد منهم فى عهد النبى ولا بعده اللهم إلا نادراً — أن يتكلم فى المسائل الاعتقادية . ثم حاول الأئمة العظام من المسلمين السير على سنتهم ، وأن يجنبوا المسلمين الخوض فى المسائل الغيبية ، معلنين أنها « مراء فى الدين » ، وأنها أورثت من قبل الأمم السابقة العداوة والبغضاء ، ومزقت وحدة أديانهم وتماسكها . ولذلك ظهر علماء الآثار متمسكين بهذه النزعة العملية لايتجاوزونها . وكتب الأحاديث «الفقه مملوءة بأحاديث متعددة عن النبى وعن الصحابة وعن التابعين ، تنهى عن الخوض فى المسائل الجدلية الاعتقادية ، وهى التى لم يطلب النبى الخوض فيها . . . العلم علم محمد فقط ، وليس هناك إلا علم واحد يجوز الاشتغال به ، ولا يمكن أن يتخطى الإنسان هذا العلم « الموروث عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وهو الذى يستحق أن يسمى علما وما سواه إما أن يكون علما ، فلايكون نافعاً ، وإما أن لا يكون علماً وإن سمى به ، ولئن كان علما نافعا ، فلا بد أن يكون فى ميراث محمد صلى الله عليه وسلم »[1] .

تلك هى نشأة الدراسات الفلسفية الإسلامية الحقة ، وسيرها الظافر ، حتى تطورت بعد ذلك . ولكن تطورها كان أولا فى نطاق العمل فقط ، نائية ما استطاعت عن كل بحث ميتافيزيقى .

ولكن إذا كان القرآن « ميتافيزيقا قائمة بذاتها » وإذا كان القرآن قد دعا إلى قبول ميتافيزيقاه وعدم الخوض فيها . فلماذا إذن قام علم الكلام ، وظهر متكلمو الإسلام ، وعلم الكلام بحث فلسفى ؟ إنه حقا يختلف عن الفلسفة المشائية الميتافيزيقية فى كثير من أصولها ، ويستمد من القرآن مادته ، ولكنه كان فى جوهره بحثاً ميتافيزيقيا . كيف نوفق إذن بين قيام هذا العلم على أسس فلسفية ، وبين قولنا إن الإسلام لم يدع إلى قيام فلسفة ميتافيزيقية ، حتى ولو قامت على أصوله ؟

هنا مشكلة بدء الفلسفة الإسلامية الميتافيزيقية أو نشأة التفكير الفلسفى الإسلامى .

اختلف الباحثون فى تعليل نشأة هذا النوع من الفلسفة عند المسلمين . ذهب البعض إلى أننا لا نستطيع أن تجحد أمة من الأمم صفة الفكر والتفلسف الميتافيزيقى ، وأن المسلمين اندفعوا — بطبيعتهم الإنسانية — إلى البحث الفلسفى : إن القرآن والحديث أتى لهم بالأصل « الميتافيزيقى» أن الله ذات وله أسماء » ، فكان لابد أن يتساءلوا ما هى حقيقة « الذات » وحقيقة « الاسم » وكان لابد أن يحددوا الصلة بين الاثنين . ومن « الله وذاته وصفاته » اتجهوا إلى البحث فى « العالم » : خلق هذا العالم من لاشىء ، فكان لابد أن يبحثوا فى « حدوث المادة » وأن يضعوا المذهب الفلسفى . وتكلم القرآن عن « اختيار الإنسان وجبره» ، فكان عليهم أن يقيموا مذاهبهم

(١) السيوطى : صون المنطق والكلام . ص ٦٦ .

فى حرية الإرادة الإنسانية أوفى عدم حريتها » .. إلخ فأنتجوا أجمل النظريات وأدق المذاهب ، ولم يتركوا جانباً من جوانب الفكر الفلسفى إلا وأشبعوه بحثاً . إنهم لم يفعلوا كل هذا إلا نتيجة لروح فلسفى حقيقى داخلى .

ولكن هذا القول يتنكب الواقع تنكباً شديداً . إن الإسلام فى ذاته لا يدعو إلى قيام مذهب فلسفى ميتافيزيقى ، يفسر ميتافيزيقاه القرآنية الحديثية أنه وضعها وقرر أنها مسائل توفيقية ، وأنه لا مجال لتوفيق العقل فيها . ولكننا نرى جماعة من « خاصة المسلمين» ومن « خلص علمائهم» يقومون بوضع المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية والفيزيقية ، وينقسم الإسلام الرسمى تجاه هذه الحركة إلى رأيين : رأى يرى أن هؤلاء يقومون بأعظم عمل فكرى فى تدعيم الميتافيزيقا القرآنية وشرحها ، فهم مفسرو هذه الميتافيزيقا وشراحها ، ورأى يرى أن هؤلاء قد خاضوا فى طريق وعر ، من الخير أن يجتنب وأنه يؤدى إما إلى الحيرة والقلق ، وإما أن يؤدى إلى البدعة والانحراف عن الميتافيزيقا الإلهية وفى هذا فساد للمجتمع . ولكن الرأى الأول قد غلب ، وأيده الإسلام الرسمى سنياً كان أو معتزلياً أو شيعياً . غير أن الرأى الثانى — رأى طائفة السلف — ما زالت له قيمته ، ومن العجب أن يكون لأهل السلف أيضاً ، وقد أنكروا علم الكلام، مذهب كلامى فلسفى ! لقد هاجموا الكلام ، والفلسفة ، ولكنهم أنشأوا كلاماً وفلسفة !

نستخلص من هذا أن الإسلام لم يدع إلى قيام تفسير لميتافيزيقاه ، ولكن قام هذا التفسير ، فلا بد إذن من أن تكون هناك عوامل خارجية دعت إلى قيام هذه الميتافيزيقا ، ودعت إلى قيامها مستندة على القرآن نفسه .

وقد تساءل البعض : هل لم تكن هناك عوامل داخلية تسببت أيضاً فى قيام فلسفة إسلامية . لا أنكر هذا على الإطلاق كان للسياسة « دخل» فى قيام بعض الفرق الفلسفية الإسلامية . وكانت النشأة — لدى الخوارج — ولدى أصحاب مذهب الإرادة الحرة ، ولدى المعتزلة سياسية واجتماعية واقتصادية وقد أدت إلى قيام نزوات حيوية وثورات حيوية ، ولكن جوهر عمل هذه الفرق الكلامية قد تطور إلى مناهضة أعداء الإسلام الخارجية وهذا ما يدعو إلى القول بأهمية العوامل الخارجية مع تقدير العوامل الداخلية .

وسأتكلم عن العوامل الخارجية ثم العوامل الداخلية

أما العوامل الخارجية فهى :

١ — اليهودية :

قابلت اليهودية الإسلام أول نشأته على حدود يثرب ، واشتبكت معه اشتباكات عقلية عنيفة . جادل الوحى اليهود فى المدينة ،وناقشهم مناقشة عنيفة ، وذكر لهم أنهم غيروا وبدلوا ، وأنهم كانوا يستفتحون على المشركين العرب بمجيء نبى جديد، فلما أتى أنكروه (وكانوا من قبل

يستفتحون على الذين كفروا — فلما جاءهم ما عرفوا ، كفروا به ، فلعنة الله على الكافرين وحين اعتنق الإسلام يهود آمنوا بالكتاب الإلهى ، نادى القرآن فى المشركين (وشهد شاهد من بنى إسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم) . ثم انقلب هذا الاشتباك العلمى إلى حروب عنيفة انتهت باستئصال شأفة اليهود من الحجاز وانتقالهم إلى أذرعات بالشام . ثم دخل المسلمون الشام ، كما استولوا على اليمن ، وكان فيها عدد من اليهود . ثم إن عدداً كبيراً من اليهود قد نزح إلى الكوفة بعد أن بناها المسلمون ، وكان غلاة الشيعة على اتصال بهم ، وبدأت منذ ذلك الحين مجادلات عنيفة بين علماء الديانتين .

٢ — المسيحية :

وبدأ الجدال بين الإسلام والمسيحية — فى هضبة الحبشة — فى حقيقة المسيح ، فى الكلمة وغيرها ، وفى مسائل تدور حول العقيدة الإسلامية فى المسيح . ثم أتى وفد نصرانى من نصارى نجران إلى المدينة وجادل النبى وقد دعاهم النبى عليه الصلاة والسلام إلى المباهلة ، وصاح القرآن فى النصارى صيحته الرهيبة (قل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين) . ثم وصل الإسلام إلى الشام والعراق ومصر فبدأت المسيحية تنازعه نزاعاً فكريًّا شديداً : وهنا بدأ التفكير الفلسفى الحقيقى فى الإسلام ، إذ بدأ يحدد موضوعاته ومبادئه حول موضوعات الخلاف .

٣ — الفلسفة اليونانية :

كانت الفلسفة اليونانية إحدى العوامل التى دعت إلى نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام ، وكان عن الإسلام — وقد اختلف جوهر حضارتها عن جوهر حضارته — أن يحدد مذاهبه بالنسبة إليها وأن يستعير بعض المذاهب التى لا تعبر عن حضارة اليونان ، والتى تكون موافقة لحضارته . وسنرى كيف أخذ من الرواقية ، وهى تبتعد أشد الابتعاد عن الفكر اليونانى الحقيقى الممثل للأمة اليونانية .

٤ — المذاهب الغنوصية الشرقية :

قابل الإسلام هذه المذاهب فى جميع البلاد التى دخلها بلا استثناء . . . فقابلها فى العراق ، وفى إيران ، وقابلها فى مصر فى شكل يونانى فى شكل الأفلاطونية المحدثة . وقد بدأ غنوص تلك المذاهب يهدم فى بناء الإسلام منذ قوض الإسلام عقائد تلك المذاهب وطقوسها القديمة ، وكانت من أخطر المذاهب الهدامة التى جالدت الإسلام . . حاربته بالسيف والقلم ،

وهاجمته بقسوة وعنف . على أن هذه الدعوة ما زالت آثارها حتى الآن تتمثل فى غلاة الشيعة وفى الإسماعيلية وفى البهائية .

اتصل المسلمون بكل هذه الثقافات السالفة ، وبدأت بينهم وبينها مناقشات عدة ، وخلال هذه المناقشات تكونت العقائد الإسلامية الفلسفية .

أما العوامل الداخلية فهى : بنيان يتكون شيئاً فشيئاً ، ولكن لا بد لهذا البنيان من نزوات حيوية وثورات حيوية ، تتصل بطبيعة البناء الداخلى نفسه والبناء يتكون ، ولكن لا بد من انتفاضات داخلية ، وانعكاسات ذاتية . وأهم هذه العوامل هى :

١ ـــ العوامل السياسية . بدأت هذه العوامل كما سنرى بعد ـــ بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم ، أخذت أول الأمر مظهراً عملياً ، ثم ما لبثت أن خاضت الفلسفة بكل أنواعها .

٢ ـــ العوامل اللغوية : إن الاختلافات اللغوية فى المفاهيم القرآنية ، كان لها أكبر الأثر فى الفكر الفلسفى وتطوره .

٣ ـــ العوامل الاقتصادية : إن الاختلافات حول « الكنوز » ـــ والمال ـــ مال الله أم مال المسلمين .. أدى إلى قيام فكرتى الجبر والاختيار ، ثم تكون الفرق السياسية والفكرية والفلسفية .

الفصل الأول

الإسلام واليهودية

لم يكن لليهود قبل الإسلام « تاريخ فكرى » أو « أصالة عقلية » أو فلسفية . كانوا فى الأرض « أشتاتا » يعيشون هنا وهناك ، وقد أنزلت بهم المسيحية ضرباتها العنيفة فتوزعوا فى الأرض . ليس ثمة « رباط » عقلى أو فكرى سوى إيمانهم بالتوراة — فى غموض وإبهام لم يعرفه مجتمع من المجتمعات . وكانوا — حيثما حلوا — المجتمع « المغلق » وظهر الإسلام ، « دين التوحيد » الجديد .

ونادى الإسلام بأن الدين واحد وبأن الشريعة مختلفة . وأن « التوحيد » هو رسالة كل نبى ومصدر بعثه ، وأنه جاء ليضع التوحيد فى أبهى صورة وأكملها . وقد قرر أن الرسل والأنبياء قد تتابعوا من قبل ينقلون الإنسانية من طور إلى طور حتى انتهت إلى طورها الأخير على يديه . وأعلن إعلاناً حاسماً أن ما جاء من قبله من رسالات و بعوث قد حرفت وبدلت .

وقد كانت رسالة القرآن فى أولها متجهة نحو تحقيق الوحدانية وتأكيدها أمام من لا يؤمنون بالتوحيد من أبناء إسماعيل. ولكنه حين انتقل إلى يثرب وجد أمامه بنى إسرائيل من أبناء إسحاق ، قوماً لا يؤمنون بالوحدانية المطلقة ، يؤمنون بإله واحد لهم فقط وقد مزجوا ألوهيته بالتجسيم أو بالتشبيه ، ويغلون فى التجسيم والتشبيه أشد غلو ، بل يرى مؤرخ يهودى متعصب « أن الذين يعتبرون أنفسهم من اليهود فى جهات خيبر ، ليسوا يهوداً حقاً ، إذ لم يحافظوا على الديانة الإلهية التوحيدية ، ولم يخضعوا لقوانين التلمود خضوعاً تاماً »[1] وهذا ما أعلنه القرآن فى إصرار . وكان فى يهود يثرب أحبار وأميون ، وقد ناقش القرآن اليهود عامة ، كما ناقش يهود يثرب خاصة . . أحبارهم وأمييهم . وقد تتبع هؤلاء جميعاً الرسول . ورد عليهم القرآن فى مواضع متعددة .

هاجم الإسلام اليهودية وأعلن أنها بدلت كتابها تبديلا . وخاطب القرآن قلوبهم ، كما خاطب عقولهم . وكانت أهم نقط الخلاف معهم فى بادئ الأمر هى المجتمع الدينى المغلق : الدين لاسرائيل فقط . وليس ثمت أنبياء سوى أنبيائهم . فلم يعترفوا بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم — وكانت هذه هى أهم مشكلة من مشاكل الجدل بين النبى وبين أحبارهم . وقد حملت

(١) إسرائيل ولفنسون : تاريخ اليهود فى بلاد العرب ص ١٣ .

إلينا كتب التاريخ أسماء بعض اليهود الذين اعتنقوا الإسلام مستندين على بشارات بالنبى الجديد من كتبهم أنفسها ، ومقدار ما كانوا يعانون من أذى شديد صبته عليهم طوائف اليهود . كما ناقشهم القرآن فى عدم الاعتراف بنبوة المسيح ، وقد أنكرها اليهود إنكاراً باتاً ، تبعاً لنظرتهم فى الدين المغلق .

جادلهم القرآن فى نظرية الدين المغلق هذا . وبالتالى فى الشريعة الموسوية كلها : هل هى مؤبدة أم لا ، وقد أتى الإسلام بقانون جديد وشريعة جديدة. ولم تفعل المسيحية هذا من قبل . وهذا ما جعل اليهود منذ أول الأمر يرون فى الإسلام نظرية دينية جديدة، تهز النظرية الدينية اليهودية وهى التى تقصر الدين والشريعة ، أو الدين والعمل على بنى إسرائيل فقط ، وكانت تقوم مشاحنات وتحديات بين كثير من الصحابة وبين علماء اليهود. ثم قامت الحروب العنيفة بين المسلمين واليهود — بل كان اليهود القوة الثانية ، بعد قريش ، فى محاربة الإسلام فى مطلعه .

وإذا نظرنا إلى طبيعة اليهودية والإسلام ، فإننا نرى أنهما يتفقان فى أشياء ويختلفان فى أشياء : يتفقان فى أن كلا منهما — كما قلنا — دين وشريعة ، ويختلفان فى نظرية التوحيد ، النظرة إلى إله واحد مطلق . كان إله اليهود يهوه Jehova إلهاً محلياً ، ولكنهم اعتقدوا أنه أكبر الآلهة ، ثم تطورت فكرة الإله عندهم ، فاعتبروا « يهوه » الإله الوحيد وهم شعبه الوحيد ولا إله لغيرهم من البشر . وغيرهم من البشر ليسوا بشراً على الحقيقة . ويختلف الإسلام واليهودية فى تجسيم اليهود للإله الواحد ، ونفى الإسلام للتجسيم . ظهر الإسلام ينادى بأنه دين وسط محاولا أن يخفف من غلواء هذه المادية الطاغية اليهودية . وقد هاجم المتكلمون فيما بعد، طائفة المجسمة ، وشبهوهم باليهود فى منهجهم العقلى . ويختلفان — فى أننا لا نجد فى العهد القديم نظراً عقلياً فى الوجود ، ولا يحاول العهد القديم أن يربط الظواهر الكونية فى وحدة فلسفية متسقة ، إنما يصور حوادث الكون كلها خاضعة لقوة قهرية مادية تسيطر ولا يستطيع العقل أن يتسامى إلى كنهها .. أما الإسلام ، فإنه ربط الظواهر الكونية فى وحدة فلسفية متسقة وحدد ميتافيزيقاه تحديداً كاملا .

ويختلف الإسلام مع اليهودية فى صورة الله . فإله العهد القديم جبار منتقم ، يقتل لبنى إسرائيل ، أبنائه ، وينزل من السماء ، ويحارب معهم ويقتل أعداءهم، وإله التوراة يتدخل فى مجرى التاريخ وتدخلاته دورية دورة لليهود ودورة لأعدائهم. حين يغضب على بنى إسرائيل ، يتركهم لأعدائهم ولأعدائه ، وإذا رضى عنهم، انتقم من أعدائهم وأعدائه أما إله القرآن ، فهو — إن كان حقاً جباراً منتقماً ، فهو أيضاً رحيم ورحمن ، وودود ومحب ، وتواب . وكذلك موسى .

فموسى التوراة جبار عنيف ، يقتل ويقاتل ، أما قصة موسى فى القرآن ففيها أجمل المعانى النفسية والروحية . ومن العجب أن تلهم قصته بعد ذلك كثيراً من المعانى الصوفية الرقيقة ، « فخلع النعلين فى الوادى المقدس » و« النار المقدسة » « وطوى الكون » و« جبل الطور » و« الخضر وموسى » و« موسى الكليم » و« مقام لن ترانى » أثارت أجمل النظريات الصوفية ، بل نرى الحلاج فيما بعد ينادى — وقد قطعت قدماه وذراعاه بسيف الشرع — ينادى بآية موسى القرآنية (وعجلت إليك ربى لترضى) فموسى القرآن غير موسى التوراة ، لقد وضعه القرآن فى نسق الأنبياء الإنسانيين الذين تنبثق منهم أغنيات الروح ، بينما وضعه اليهود منذ القدم وحتى الآن قاتلا جباراً ، يقتل من يشاء من غير اليهود ، ولا تحركه غير عاطفة اليهود ، ولا يتجه إلا إلى اليهود . جعله الإسلام « روحاً » وجعله اليهود « مادة » جعله الإسلام « نبياً إنساناً » وجعله اليهود « نبياً وصنما » و « قاتلا سفاحاً » يقتل من يشاء ويذبح من يشاء ، ويخادع من يشاء ، لبنى إسرائيل العتاة ، سائراً فى التيه أربعين عاما ، يزمجر للكون ويرعد ، ويهدد أعداء بنى إسرائيل بالفناء .

هذا هو الاختلاف بين الأصول الأولى الإسلامية والأصول الأولى اليهودية ، فاختلف الدينان إذن طبيعة ومنهجا . . . فكيف تطور الخلاف بعد ذلك ، وكيف عاون اليهود على إنشاء فلسفة الإسلام ؟ .

انتقل النزاع إلى أيدى المفسرين من الجانبين المفسرين اليهود والمفسرين الإسلاميين — بحث المسلمون من ناحيتهم فى قلب التوراة ، محاولين أن يثبتوا « أنها قد اشتملت على دلالات وآيات تدل على كون شريعة المصطفى عليه السلام وكون صاحب الشريعة صادقاً . بله ما حرفوه وغيروه وبدلوه إما تحريفاً من حيث الكتابة والصورة ، وإما تحريفاً من حيث التفسير والتأويل »[1] أما من حيث الكتابة والصورة ، فقد أعلن المفسرون الإسلاميون أن التوراة خضعت لتغييرات وتحريفات وحذف منها الكثير . وأما من الناحية الثانية فقد اندفعوا نحو تحقيق نص التوراة الموجود بين أيديهم يجدون فيه البشارات الكبرى بظهور محمد صلى الله عليه وسلم . ألم تذكر التوراة إبراهيم عليه السلام وابنه إسماعيل ، ودعاء إبراهيم لابنه وذريته بجانب البيت المعظم وإجابة الرب إياه : (أنى باركت على إسماعيل وأولاده وسأظهرهم على الأمم كلهم ، سأبعث فيهم رسولا منهم ، يتلو آياتى)[2] ، فلما ظهر ابن إسماعيل الأخير ، من على جبال مكة ، يدعو الناس إلى التوحيد فى أبهى صورة ، خالياً من شوائب التشبيه والتجسد لم يصدق به اليهود ؟

---

(١) نفس المصدر : نفس الصحيفة .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل — جـ ١ ص ١٤ .

وأعلنت التوراة أن « الله جاء من طور سيناء ، وظهر بساعير ، وعلن بفاران» أوفى نص آخر « جاء الله من سينا ، وأشرق من ساعير ، واستعلن من فاران » وفى طور سينا مظهر موسى فى الوادى المقدس ، وبساعير — جبال فلسطين — مظهر عيسى عليه السلام ، وفى فاران — جبال مكة الجميلة — أعلن الله رسالته الأخيرة . بواد غير ذى زرع عند بيته المحرم . ولما كانت الأسرار الإلهية والأنوار الربانية فى الوحى والتنزيل والمناجاة والتأويل على مراتب ثلاث ، مبدأ ووسط وكمال ، والمجيء أشبه بالمبدأ ، والظهور بالوسط ، والإعلان بالكمال ، عبرت التوراة عن طلوع صبح الشريعة والتنزيل بالمجيء على طور سينا ، وعن طلوع الشمس بالظهور على ساعير ، وعن البلوغ إلى درجة الكمال والاستواء بالإعلان على فاران[1] .

ثم تطور النزاع إلى حقيقة النبوة : هل هى تتطور ، أم أن الدين مغلق والشريعة أبدية ؟ فنشأ النزاع فى مسألة من أدق المسائل العقلية والأصولية — وهى مسألة « النسخ » .

الشريعة عند اليهود واحدة ولا يمكن نسخها ، وهى ابتدأت بموسى وتمت به ، فلم تكن قبله شريعة إلا حدود عقلية وأحكام مصلحية ، ولم يجيزوا النسخ أصلا ، قالوا : فلا تكون بعده شريعة أخرى ، لأن النسخ فى الأوامر بداء ، ولا يجوز البداء على الله ، ومسائلهم تدور على جواز النسخ ومنعه »[2] .

أما المسلمون فقد اعتقدوا فى جواز نسخ الشريعة ، واعتبروا النسخ تكميلا لها لا إبطالا . وبحثوا هذه المسألة بحثًا أصوليًّا من ناحيتين أولا : بحثًا أصوليًّا دينيًّا أى كلاميًّا ، من ناحية نسخ الشريعة لشريعة . وثانيًا : بحثًا أصوليًّا فقهيًّا ، من ناحية نسخ قواعد شرعية لقواعد أخرى فى شريعة واحدة من الشرائع .

أما عن الناحية الأولى فقد أنكر المسلمون عدم نسخ شريعة موسى » من جهتين :
(ا) من جهة السمع (ب) ومن جهة العقل .

أما من ناحية السمع : فقد ذهب اليهود إلى شاهد من شواهدهم ، نقله المسلمون عن العهد القديم ، هو « هذه الشريعة مؤبدة عليكم ولازمة لكم ما دامت السماوات ، لا نسخ لها ولا تبديل » وقد ناقش المسلمون هذه الآية من آيات العهد القديم ، فقالوا بأنها إما أن تكون مكذوبة ، لما نزل بالتوراة من تغيير وتبديل ، وإما أن تكون متأولة .

وأما من الناحية العقلية فقد ناقش المسلمون المسألة نقاشًا لطيفًا ، وانتهوا إلى أن النسخ ضرورة إنسانية لابد منها ، لكى يتوافق الدين مع تطور الحياة الإنسانية . وقد كتب الإمام

---

(١) نفس المصدر جـ ١ ص ٦ .

(٢) الشهرستانى : « الملل والنحل جـ١ ص ١٢٤ » .

المشهور « ابن حزم » صحائف جميلة عن جواز النسخ عند المسلمين ، ثم محاولة إثبات وجود النسخ فى جميع أسفار العهد القديم [١].

كما أن لابن حزم نفسه كتاباً فى الرد على ابن غرسية اليهودى . وهذا يدل على أن النزاع كان مستعراً بين علماء المسلمين وبين مفكرى اليهود .

أيقن اليهود أن قلعة المسلمين العقلية حصينة ، وأن النزاع العقلى المباشر قد ينتهى إلى دحرهم وانقطاعهم . فاتجهوا اتجاها آخر فى محاولة تقويض العقائد الإسلامية ، اتجاها آخر سرياً يتفق مع الطبيعة اليهودية المغلقة التى تلجأ إلى التخفى حين تغلب على أمرها ، وهذا الاتجاه هو الاندفاع إلى قلب العقائد الإسلامية ، والقذف فيها بآراء تخريبية ، أو مخالفة لعقيدة القرآن ، ومحاولة إقامة نزاع عقلى ينتج عنه نزاع سياسى أو حربى . وترى محاولتهم قد أخذت الطريق الآتى :

١ — اليهود والفتنة :

نحن نعلم أن اليهود قد استئصلوا من الحجاز ، وانتقلوا شمالا إلى الشام ، كما ذهب البعض منهم إلى الكوفة . ولكن بقى عدد منهم فى اليمن ، وسرعان ما أخذ يهود اليمن يفدون إلى الحجاز ، وقد اعتنق البعض منهم الإسلام . وكان هؤلاء ينتمون إلى أفخاذ عربية تهودت قبل الإسلام ، وكان البعض الآخر يهودياً خالصاً . ودخل بعض أحبار الفريقين الإسلام ، وهم على ضغن وحقد عليه وتربص له . وكانت رائحة الفتنة تطل منذ عهد عثمان ، الخليفة السهل اللين ، ورأى هؤلاء الأحبار الفرصة مواتية ، لقد أبعد على عن الخلافة ثلاث مرات ، وعلىّ صاحب العلم وابن عم الرسول وصهره ، وقد كان له بمنزلة هارون من موسى ، وكان « باب علمه » فألقى هؤلاء اليهود بفكرة « الإمام المعصوم » و « خاتم الأوصياء » وتكاد تجمع كتب العقائد الإسلامية على أن عبد الله بن سبأ ، وهو أول من دعا إلى فكرة القداسة التى نسبت إلى على ، كان يهودياً قبل أن يعتنق الإسلام . بل يذهب بعض المؤرخين إلى أن عدداً من الصحابة وبخاصة أبى ذر الغفارى وعمار بن ياسر ، وغيرهما من صغار الصحابة وأبنائهم — كمحمد بن أبى بكر ومحمد بن أبى حذيفة قد وقعوا أيضاً فى أحابيل هذا الرجل ، كما أن أفكار الرجعة والبداء والمهدى والأسباط وغيرها من آراء شيعية غالية ، يهودية الأصل ، كما أن « الكيسانية » وهى أخطر فرق الشيعة الغالية قد تأثرت أشد تأثر بالآراء اليهودية كما ثبت اتصال الغلاة ، وبالأخص فى الكوفة ،

---

(١) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل ، الجزء الأول ص ١٢٤ إلى ص ١٣٠

باليهود فيها ، وقد تعلموا منهم السحر والنيرنجات ، ويذهب كثيرون من مؤرخى أهل السنة إلى أن مؤسسى الإسماعيلية يهود انتسبوا للإسلام مستخدمين أفكارا يهودية وغنوصية للقضاء على الإسلام باسم أولاد إسماعيل بن جعفر الصادق . وسنرى فى الجزء الثانى من نشأة الفكر أثر اليهود فى تأسيس العقيدة الشيعية الغالية ، ومدى نفاذهم فى عقائد الغلاة عامة .

ولم يسلم المعسكر الآخر ، معسكر الأمويين من أثر اليهود وأوضارهم — فكما لعبت شخصية عبد الله بن سبأ دورها الكبير فى إثارة الفتنة فى معسكر على وشيعته — لعب كعب الأحبار نفس الدور فى معسكر عثمان وشيعته أولا ، ثم فى معسكر معاوية ، والأمويين وشيعتهم ثانيًا ، بل كان دور كعب الأحبار فى حلقة عثمان أشد أقسى . لقد وفد كعب الأحبار — معلنًا الإسلام — إلى المدينة فى عهد عمر . وكان كعب الأحبار ، وقد ادعى « علم الكتاب » يقص ، ويستمع عمر لقصصه ، وتذكيره ، ووصفه للجنة والنار ولمشاهدهما . وكانت عينا عمر متفتحة وأذناه صاغيتين لكل مستحدث يخالف الإسلام . وكان كعب الأحبار يعلم هذا ، فلم يستطع — فى عهد عمر — أن يدلى بدلوه فى إثارة الفتنة ، وإلقاء بذور الحقد بين المسلمين . وما إن تولى عثمان ، حتى أخذ الرجل يقوم بدوره فى إثارة الأمويين على بنى هاشم ، مقابلا لعبد الله بن سبأ ، الذى كان يقوم بدوره فى إثارة الهاشميين ومحبى علىّ على بنى أمية ، وكان كعب الأحبار يلعن « الكوفة » كما كان عبد الله بن سبأ يلعن « دمشق » بل يقال إن كعب الأحبار قد نهى عمر نفسه عن الذهاب إلى الكوفة بدعوى أن فيها « الشياطين والجن والأرواح الشريرة » . وجد كعب الأحبار الفرصة مواتية فى رحاب عثمان ، ثم انتقل إلى الشام مثيراً للأمويين فيها . . وكان يحمل « علم النجوم والسحر والطلسمات » وأراد عبد الله بن عمرو بن العاص ، وهو شخصية غريبة تنمست بالزهد ، أن يتعلم منه بعض هذه العلوم . ثم اتصل ابن زوجته اليهودى ، والذى لم يعتنق الإسلام ، بالأمراء الأمويين المترفين الحالمين فى قصورهم ، فألقى إليهم بعلوم الصنعة والسحر والنيرنجات . . . هكذا كان يعمل اليهود فى هذا المجال السرى وكانت غايتهم الوحيدة ، تقويض الإسلام .

٢ — الإسرائيليات أو الأحاديث الموضوعة :

وما لبث اليهود أن تسللوا إلى نطاق إسلامى خطير ، هو الحديث النبوى . لقد رأوا أن القرآن قد « حفظ » ، ولم يكن فى متناول أيديهم على الإطلاق أن ينفذوا إلى أسواره المنيعة . أما الحديث فنحن نعلم قصته ، لم يرد عمر بن الخطاب أن يجمعه ، كما جمع القرآن من صدور قراء الصحابة ، وأعلن أنه لن يجمع الحديث خوفاً من أن يختلط بكتاب الله ، كما حدث للأمم السابقة من قبل — اليهود والنصارى — حين اختلطت الآيات الموحاة بأقوال الأنبياء والرسل ، وكونت كتبهم ، التى اعتبرها الإسلام محرفة . ومع هذا فإننا نعلم ، أن عمر بن الخطاب كان يتحرى رواية الحديث أشد التحرى .

ولم يكن من السهولة فى عهده ، أن يلقى فى الحديث ، بموضوعات أو افتراءات أو أكاذيب . ولكن اختلف الأمر فى عهد عثمان ، كان هذا العهد المجال الحيوى لانتشار الأحاديث الموضوعة . ووجد اليهود الفرصة سانحة فاهتبلوها بكل مهارة . وبدأ السيل الكبير من الإسرائيليات يدخل فى دائرة الحديث . وقد وضعت الإسرائيليات — أى الأحاديث ذات الأصل اليهودى — فى مجال الإمامة والوصاية ، كما ذكرنا . ثم قذف بأحاديث التشبيه والتجسيم ، وذلك حين ثارت مشكلة « المتشابهات » فى القرآن . وأحاديث التشبيه والتجسيم مستمدة من التوراة فى معظمها ، ونشرها اليهود الذين اعتنقوا الإسلام ، أو تلامذتهم من أغبياء المحدثين . وقد تنبه الشهر ستانى إلى هذا فقال « وأما التشبيه ، فلأنهم وجدوا التوراة ملأى من المتشابهات مثل الصورة والمشافهة ، والتكلم جهراً ، والنزول عند طورسينا انتقالا ، والاستواء على العرش استقراراً ، وجواز الرؤية فوقا[١] » وكذلك نشر اليهود أحاديث عن الميعاد وأشراط الساعة ، والمهدى المنتظر ، والمسيخ الدجال ، هكذا كانت نشأة « الحشوية » عند المسلمين ، وأعقبها نشأة المشبهة ثم المجسمة . حقًّا كان للتشبيه وللتجسيم مصادر أخرى ، كالمسيحية والغنوصية والرواقية ولكن كان لليهود أثر أكبر فى كل من المذهبين .

وبهذا القدر ، عاون اليهود على قيام علم الكلام لنقض ما أدخلوه من عقائد مختلفة فى صور أحاديث موضوعة ، دعت شيوخ المعتزلة الأوائل إلى مناقشة هذه العقائد ، وإنكار هذه الأحاديث . كما أن إدخال كثير من الإسرائيليات فى الحديث أدى إلى قيام علم إسلامى جليل ، هو علم « مصطلح الحديث » والبحث فى الأحاديث بحثًا منهجيا — رواية ودراية أى من ناحية تطبيق قواعد نقد النص الداخلى والخارجى .

وقد دخلت أيضًا الخرافات الإسرائيلية فى التفسير ، وأشاعت أساطير كثيرة عن الأنبياء السابقين ، قبلها العامة ، ولكن فقهاء المسلمين وعدداً كبيراً من المفسرين ، تنبهوا إلى خطورة هذا الاتجاه الحشوى ، وقاوموا هذه الخرافات مقاومة عنيفة[٢] .

ولن أحاول هنا أن أخوض فيما يعلنه بعض المستشرقين اليهود من أن كثيراً من العقائد الإسلامية وبخاصة فى علم الآخرة مأخوذ من التوراة . وقد تبنى هذا اليهودى المتعصب جولد تسيهر هذه النظرية . ومن أهم الأمثلة التى أعطاها لإثبات نظريته : فكرة الوجود فى « عالم الذر » ، أى فكرة وجود الخلائق فى صلب الإنسان الأول على هيئة الذر ، وأن الله فى هذا العالم أشهد الخلق على أنفسهم ، ثم خلقهم فعلا متعاقبين فى الأجيال . وقد حاول جولدتسيهر أن يثبت أن تلك الفكرة يهودية . بحتة ، وأن لها آثاراً ومآخذ فى التوراة نفسها .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ٤٢ .

(٢) راجع تفسير ابن كثير ص ٢٦٠ ومقدمة ابن خلدون جـ ١

وإن ردنا على هذا : ولاشك أن جولدتسيهر وغيره من المستشرقين يعرفون هذا تمام المعرفة ، ولكنهم يخادعون ويخدعون . إن الإسلام لم ينكر على الإطلاق أنه متمم لليهودية الحقة وللمسيحية الحقة ، أنه إنما أتى : متمماً — لمن قبله من الأنبياء والرسل ، ومصدقاً للتوراة الصحيحة وللإنجيل الصحيح ، فإذا تكلم عن التوحيد ، وما زال فى بعض آيات العهد القديم الموجود بين أيدينا دعوة إلى التوحيد ، فهل فى هذا ضرر أو ضرار .

وإذا تكلم عن « عالم الذر » وما زال — فى بعض آيات العهد القديم الموجود بين أيدينا — بعض الوصف لهذا العالم ، فهل هذا شين على الإسلام . إن الآيات الصحيحة غير المحرفة وغير المبدلة فى العهد القديم ، وآيات القرآن إنما انبثقت من نبع واحد هو الوحى الإلهى . وهناتشابهت فليس الأمر إذن أخذ القرآن من التوراة ، وإنما صدور الأول والصحيح من الثانى عن نبع واحد، هو المجرى الإلهى الكبير .

نشأة الفكر الفلسفى عند اليهود :

وتطور الجدل بينهم وبين المسلمين .

لقد قلت من قبل إن اليهودية لم تدع من قبل إلى قيام فلسفة عقلية ، كما أنه ليس فى التوراة بذور مذهب فلسفى أو ميتافيزيقى ، يمكن عرضه من خلالها . إنما كانت اليهودية وكتبها المقدسة إعلاناً عن مذهب دينى بحت ، خلو من النظر العقلى ، ولا شك أن هذا المذهب الدينى يتضمن معرفة « الله » ويتطلب من اليهود التبشير بهذه المعرفة لدى غيرهم من الأمم . ولكن اليهود آمنوا بأن الوحى لهم فقط ، وأن معرفة الله مقصورة عليهم فقط هم « بنو إسرائيل » ، وغيرهم من الأمم « عبيد بنى إسرائيل » وشعروا أنهم ليسوا فى حاجة أبداً إلى نظر عقلى أو فكر فلسفى . وأمدتهم غريزتهم الباطنية « وحسهم الداخلى » « ومخيلتهم الواسعة » بأن ينأوا عن التأمل والنظر الخارجيين . ولذلك لم يحاول حكماء العبرانيين القدامى أن يبحثوا أو أن يدخلوا فى سر الوجود . لم يكن وجود الله ، وروحية النفس ، ومعرفة الخير والشر عند اليهود نتيجة لسلسلة من الأقيسة العقلية ، وإنما اعتقدوا فى وجود « إله خالق » ، وقد نزل الوحى بهذا على أسلافهم ، أما وجوده ، فإنه — يتعالى — كما يبدو لهم — عن البرهنة الإنسانية ، أما الأخلاقية اليهودية ، فقد كانت نابعة عن إيمانهم بهذا « الإله الإسرائيلى » الإله الذى صور فقط فى صورة إله الإسرائيليين ، عادل وطيب مع الشعب المختار على العالمين ، وقاس وجبار مع أعداء بنى إسرائيل . فلم ينبثق لدى اليهود فكر فلسفى . بل إن مونك ، كبير المستشرقين اليهود وقديمهم يعترف بهذا فيقول « لم يوجد فى كتبهم — أى كتب اليهود — أى أثر لهذه التأملات الميتافيزيقية التى نجدها لدى الهنود أو اليونان ، ولم يكن لهم فلسفة بالمعنى الذى نطلقه على هذه الكلمة .

إن الموسوية — فى جانبها النظرى — لا تقدم لنا رأى لا هوت عالم ، ولا أى مذهب فلسفى ، ولكنها تقدم لنا مذهباً دينياً ، — يقرر الوحى — كأساس له »[1].

ويرى مونك أنه انبثق لدى العبرانيين القدامى بعض لمحات فلسفية فى صورة شعرية تعالج بعض مسائل الوجود المطلق فى علاقاته مع الإنسان ومن أمثلة هذه المسائل : وجود الشر فى عالم فاض عن الإله ، الخير المطلق . وكيف نعترف بوجود حقيقى للشر بدون أن نفترض محدودية هذا الموجود السامى الذى لا يمكن أن يفيض عنه أى شر . وكيف نعترف بوجود هذه الحدود فى الله بدون أن ننكر وحدة الموجود المطلق . بدون أن نسقط فى الثنائية . لقد أجاب الحكماء الموسويون على هذا بأنه ليس ثمت وجود حقيقى للشر . وأن الشر لم يوجد فى الخلق ، وأن هذا الخلق حين فاض من الله لم يكن أبداً موطناً للشر . . . كان الله ينظر ، فى كل فترة من فترات الخلق ، أن هذا الخلق كان خيراً » إن الشر لم يدخل العالم إلا مع العقل : لقد كتب على الإنسان — وقد أصبح موجوداً عاقلا وأخلاقياً — أن يحارب المادة وأن يصارعها . هنا قام التصادم بين العنصر العقلى والعنصر المادى فيه ، وفى خلال هذا التصادم « ولد الشر » . ويقرر الحكماء العبرانيون — أن واجب الإنسان — وهو يمتلك الحس الخلقى وله الحرية المطلقة فى جميع أفعاله أن تتفق أفعاله مع الخير الأسمى ، أما إذا ترك المادة تتغلب عليه ، فإنه يصبح عملا من أعمال الشر . ويرى مونك أن هذه النظرية العبرانية القديمة فى الشر قد تمسك بها أنبياء بنى إسرائيل وحكماؤهم مستندين على الفصل الثالث من سفر التكوين . ويرى أنها نظرية أساسية فى الموسوية : أن الإنسان يمتلك الحرية المطلقة فى ممارسة قدراته وأن الحياة والخير ، والموت والشر كلها بين يديه .

ولكن من هو « الإنسان » فى نظر الحكماء العبرانيين القدامى . إنه العبرانى الإسرائيلى ، وهو وحده ذو الإرادة الحرة ، وبيده فقط الحياة والخير والموت والشر . وبقى العبرانيون بمنأى عن كل تفكير عقلى فلسفى ، فإذا ما حاولت فلسفة من الفلسفات النفاذ إليهم ، كيفوها لتطوير نظريتهم الدينية . وكل ما نظفر منهم فى باب الحكمة هو فلتات حكمية فى صورة شعرية . ويرى « مونك » أن الحكماء العبرانيين القدامى كانوا كالعرب الجاهليين تماماً ، شغفوا بوضع حكمتهم العملية فى صورة أمثال وحكم ، وفى الأغلب فى صور شعرية . ويقرر « إن دين العبرانيين لم يترك أى مكان فيه لتأملات فلسفية بمعنى الكلمة » ويذكر أنه فى اجتماعات الحكماء القدامى العبرانيين ، أثيرت « موضوعات فلسفية » ولكنها عولجت من وجهة نظر دينية وفى صورة شعرية ويعطى مثالا لهذا كتابى : Ecclésiaste و Job أما الكتاب الأول فيذكر اجتماعاً لبعض الحكماء حاولوا فيه معالجة مشكلتى العناية الإلهية والمصير الإنسانى . وقامت

---

(١) Munk : m.

مناقشة طويلة ، لم تنته بهم إلى نتيجة ما . وهنا ظهر الرب فى غضب ونهاهم عن تأمل أسرار الإله ، ووسمهم بعجزهم وتقصيرهم عن الوصول إلى الحقيقة ، وأنهم لن يستطيعوا الوصول إلى طريق العناية الإلهية وغاياتها . إن الإنسان لا يستطيع أن يتأمل آيات الخلق إلا خلال الدهشة فقط . إن كل شيء فى الطبيعة فى نظره سر عميق . فكيف يستطيع إذن إلى أن ينفذ «العناية الإلهية » و « الحكومة الربانية » التى تحكم الكون . إن الإنسان لا يستطيع أن يعرف طرق الله الموجود اللا محدود ، اللانهائى . إن عليه فقط أن يخضع متذللا أمام القوة الكلية ، وأن يسلم لها بإرادته . هذه هى القضية الرئيسية التى يتكلم عنها الكتاب الأول ، وهى خالية تماماً من كل أثر فلسفى : أما الكتاب الثانى ، وهو يصل أيضاً إلى نفس النتائج ، ولكن يشوبه مسحة من شك عقلى ، ويدل على آثار من تفكير خارجى قد وصل إلى كتب العبرانيين المقدسة . ونفى اليهود إلى بابل ، وهناك تأثروا بلا شك بالكلدان وبالفرس ، فى طريق حياتهم ، بل فى معتقداتهم الدينية . وقد نفذت معتقدات « الزند أفستا » فى إصحاحات العهد القديم : حزقيال وزكريا ودانيال وتركت آثاراً يستطيع الباحثون فى العهد القديم أن يجدوها بسهولة . حقا كانت الزند أفستا لا تدعو إلى التوحيد المطلق وإنما تدعو إلى الإثنينية ، ولكنها كانت أيضاً تحارب الوثنية . ولهذا فضلها اليهود ، وانعكست كثير من عناصر الزند أفستا فى العهد القديم . كما أن الروحية التى كانت تشع فى الدين الفارسى جعلت اليهود ينجذبون إليها ، وينفتح مجتمعهم المغلق لكثير من عناصرها . وقبل عامة اليهود كثيراً من عناصر البارسية — أى الزرادشتية . وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من عقائد اليهود . ولكن البارسية نفسها لا تحتوى من العناصر الفلسفية ما يجعلها مذهبا فلسفياً يلهب اليهود روح الفلسفة ، ونزوة التفلسف ولا يوجد اختلاف كبير متمايز بين كتابات اليهود تحت حكم ملوك العجم أو أوائل الملوك المقدونيين وبين كتاباتهم قبل المنفى .

ولكن ما نلبث أن نجد تطوراً شبه فلسفى لدى جماعات من يهود الإسكندرية . ساد الحكم المقدونى مصر ، ولجأ كثيرون من اليهود إلى الإسكندرية ، وكونوا جالية غنية ازدهرت تجاريا أشد الازدهار . وأقبل اليهود على الثقافة اليونانية يتذوقونها . ولأول مرة فى تاريخ اليهود يقابلون حكمة عليا أسمى من تراثهم . فتأثروا بها أشد تأثير . وكانت التوراة قد ترجمت إلى اليونانية فى ترجمتها المشهورة بالسبعينية . وكان بطليموس فيلادلف قد طلب من اليهود ترجمتها فقام بالترجمة اثنان وسبعون عالماً من علماء يهود مصر . ونسى اليهود العبرية ، وبدأوا يتكلمون ويكتبون باليونانية . وكان لابد للبعض منهم أن يخوضوا فى التأملات الفلسفية . وكانت غايتهم أن يرفعوا من قدر دينهم فى عيون اليونان ، وكان هؤلاء ينظرون إلى هذا الدين اليهودى بعين الاحتقار ، ويرونه أساطير وخرافات . وبخاصة حين أصبح نص التوراة فى أيديهم ، والتوراة — كما نعلم — هى تاريخ بنى إسرائيل ، فيها قصصهم وخرافاتهم ،

وما نالهم من نعم ، حين حافظوا على الشريعة الموسوية ، وما نزل بهم من نقم حين عصوا هذه الشريعة ، وفيها نزول الله يحارب معهم ، وفيها تخلى الله عنهم ، وفيها التشبيهات المادية الغليظة ، والعبارات الحشوية . . . كل هذا جعل اليونان بمنأى عنها. ولذلك قام بعض يهود الإسكندرية بمحاولة فلسفية يحاولون بها شرح التوراة شرحاً رمزياً ، وكان هذا هو الطريق الوحيد أمامهم لجعلها مقبولة لدى اليونان . وكان اليونان أنفسهم يفعلون فى هذا العصر نفس الشيء ، كان الفيثاغوريون والأفلاطونيون والرواقيون يقومون بشروح للميتولوجيا وللأسرار ، وكانت هذه الشروح تجد رواجاً لدى القراء، وسرعان ما قام بعض اليهود بنفس الشيء . كانت الفلسفة اليونانية هى الأساس ، والتوراة هى الميتولوجيا والأسرار ، فأخذوا يشرحونها شرحاً رمزياً . بل إننا نجد فى نسخة التوراة السبعينية آثاراً من هذا الاتجاه الرمزى الذى انتشر بين يهود الإسكندرية ثم كان فيلون ممثل هذا الاتجاه الكبير . وقد انتشرت هذه الفلسفة فى عهد بطليموس فيلخوميتور ويمكن تلمس بقايا منها فى شذرات تركها الفيلسوف اليهودى أرستبيول Aristobule ، كما أن هناك كتاباً آخر يتضح فيه آثار الحكمة اليونانية الممتزجة بالعقائد الشرقية . وهذا الكتاب هو كتاب « الحكمة » ومؤلفه يهودى إسكندرى .

والمشكلة الهامة فى هذه الفلسفة التى نطلق عليها تجاوزاً اسم فلسفة يهودية . هل هى فلسفة يهودية حقاً . لقد ذهب أكبر ممثلى هذه الفلسفة وهو فيلون ، إلى نظرية تتحكم فيها الفلسفة اليونانية ، وتتضاءل أو تكاد تختفى النظرية اليهودية . إن الموجود الإلهى — عند فيلون — هو الكمال المطلق ، بحيث لا يمكن أن نعلمه بإدراك عقلى أو إدراك فى مجال العقل الإنسانى . وحينئذ تنهار التشبيهات الغليظة وصور التجسيمات التى أوردها العهد القديم . وقد ذهب فيلون بعيداً فى التفسير الرمزى ، بحيث تكاد تنقطع صلته بالتوراة: إنه يقرر أن كل تشبيه ورد فى التوراة إنما يجب أن يؤول ، كما أن الله ليس إله العبرانيين أو إله الإسرائيليين فقط ، وإنما هو إله العالم جميعاً ، « وأسماؤه تدل على الكلية ، فهو الموجود ، والموجود حقاً ، وهو العلة الأولى ، وأبو العالم وملكه ونفسه وروحه »[1] وهو يؤول أشد تأويل قول التوراة « إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب»، فإبراهيم عنده هو العلم ، وإسحاق هو الطبيعة . ويعقوب هو الزهد . إن الأسماء الثلاثة لا تعنى أبداً أنبياء بنى إسرائيل ، وإنما هى المصادر الثلاثة لمعرفتنا بالله . ثم يستخدم نظرية المثل الأفلاطونية — فيقول : إن الله هو « شمس الشمس » . أى أنه الشمس المعقولة للشمس المحسوسة . والله مجرد ، كما هو مثال أو مثال المثل ، فلا تجليات له ، وهو بصدد عملية الخلق . إن العالم هو عمل قوى متوسطة ، تشارك فى الماهية الإلهية ، وبواسطتها يتجلى الله فى الوجود ، كما تتجلى آثار الشمس فى أضوائها . وبهذه الوسيلة هو موجود

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤٩ .

دائم ، حاضر فى كل شىء ، فعال هو فى الأشياء الفائضة منه بدون أن ينفعل على الإطلاق[1].
أما الوسطاء الذين يفعل الله خلالهم فكثيرون ، فالوسيط الأول اللوجوس أو الكلمة ابن الله — نموذج العالم ، ويليه الحكمة ، ثم رجل الله أو آدم الأول ، ثم الملائكة ، ثم نفس الله . وأخيراً — « القوات » وهى كثيرة — ملائكة وجن ناريون وهوائيون ينفذون الأمر الإلهى .

وقد كان فيلون أحد مؤسسى المسيحية الحقيقيين — أخذ أقواله القديس يوحنا الإنجيلى ، وصاغها متلائمة مع عقيدته فى المسيح ، وقد كان فيلون قريب العهد بيوحنا وثبت أن يوحنا قرأ أعمال فيلون وتأثر بها .

ونحن لا نبحث هنا فى التطور التاريخى أو الممهدات الفلسفية لظهور المسيحية ، إن بول نفسه كان يهودياً ، وقد تأثر بالأعمال اليهودية الهرطوقية ، ومزجها بحياة المسيح ، كما كان على معرفة بالفلسفة اليونانية خلال ثقافته اليهودية التى كانت — كما نرى — فيلونية وهذه الفلسفة فلسفة انتقائية أو انتخابية أو مجمعة ، فبجانب الصبغة اليونانية ، نفذت إليها خلال التراث اليهودى — الحكمة البابلية ، ثم عناصر كثيرة من الفلسفة الهندية . وقد انعكست هذه الفلسفة الانتقائية فى فلسفة أفلوطين ومدرسة الإسكندرية من ناحية ، وفى المسيحية من ناحية أخرى . وقد أخذت الأفلاطونية المحدثة جوهر أقوال هذه الفلسفة الفيلونية ، وبخاصة نظرتها الوجودية أى القول بوحدة الوجود ، وأخذته المسيحية بنظرتها الحلولية أى القول بحلول اللاهوت فى الناسوت ، وبقولها باللوجوس . وصبغت كل من الأفلاطونية المحدثة والمسيحية المذهب الفيلونى بنظرة ، كل من وجهة نظره الخاصة .

لم تكن هذه الفلسفة يهودية ، إن « الكنيس » قد أنكرها إنكارا باتا . وما لبث أن انعكس هذا فى قلب اليهودية نفسها : إن يهود الإسكندرية ، وهم فى محاولة مستميتة لإثبات أن لديهم فلسفة خاصة بهم ، أرادوا أن يضعوا لهذه الفلسفة « شكلا خاصًّا أصيلا » وأخذوا يشيعون ويعلنون ويكتبون : أنهم هم أصحاب تلك الفلسفة . وأن فيثاغورس وأفلاطون وأرسطوا كانوا تلاميذ لليهود . انتشرت قصص وروايات كتبها مؤلفون يهود ، تقول إن هناك علائق بين أنبياء بنى إسرائيل وبين الفلاسفة اليونان ، وأن هؤلاء الأخيرين أخذوا من معدن النبوة ، كما سيعبر عن هذا بعض مؤرخى الفلسفة اليونانية من الإسلاميين — متأثرين بإسرائيليات . أقول انتشرت هذه القصص والروايات اليهودية تحاول أن تربط بين فلاسفة اليونان وبين أنبياء بنى إسرائيل . وذكروا على لسان بعض الكتاب الوثنيين الصلات بين قدامى الفلاسفة واليهود . ويوردون فقرة للفيلسوف كليارخوس ، أحد المشائين القدامى من تلامذة أرسطو ، يقول فيها إنه تعرف على يهودى فى آسيا ، وأنهما تناقشا أثناء المقابلة فى موضوعات فلسفية ، وأنه تعلم من هذا اليهودى

---

(١) Munk : Mèlanges : p. 465.

أكثر مما تعلم هذا اليهودى منه . ويعتبر نومينوس الأبامى أفلاطون « موسى يتكلم لغة أهل أثينا » هذا هو التفسير المخادع الذى قدمه يهود الإسكندرية المثقفون للصلات بينهم وبين الفكر اليونانى .

أما يهود فلسطين ، فلم يكونوا أقل تعرضاً لنفوذ الفكر اليونانى فى تراثهم ، وكانت اليهودية نفسها كدين فى خطر . وقد انقسم اليهود حينئذ إلى قسمين : الفريسيون والصدوقيون ، أما الفريسيون : فقد قبلوا الأفكار والمذاهب والطقوس العملية السائدة ، وتأثروا بها أشد تأثير ، وحاولوا أن ينسبوا لكل هذا أصلا قديماً وإلهيا ، مدعين أنها نقلت خلال العصور بتقليد أو رواية شفوية أو ينسبون إلى موسى نفسه نظرية التفسير التى طبقوها هم على النصوص المقدسة . وقد نفذت فى أعماق أعمال الفريسيون الفلسفات اليونانية والكلدانية والفارسية . أما « الصدوقيون » فقد رفضوا « التقليد الشفوى » وبالتالى رفضوا كل المذاهب المفسرة والعقائد الجديدة التى لا توجد فى النص المكتوب وكان الصدوقيون يمثلون اليهودية الرسمية وكان إيمانهم بإله يهودى فقط لليهود — ولم تتطور فكرة الإله عندهم وكانوا ينكرون أيضاً البعث فى صورته الجسدية أو الروحية وقد تكونت جمعية سرية فى أعماق فريق «الفريسيون» ، أخذت تزاول طقوساً معينة وقد سميت باسم Esséens أو Esséniens وقد اشتقت الكلمة فى الأرجح من الكلمة السوريانية Asaya أى الأطباء . ويبدو أنها تكونت على غرار جماعة يهودية فى مصر ، تسمت باسم الأطباء الروحانيين Therapeutes أو أطباء النفوس ، كانوا يعيشون فى وحدة واعتكاف وتأمل ، وكان يهود فلسطين أقرب من أطباء الإسكندرية إلى الديانة اليهودية ، وكانوا يضعونها موضع الاعتبار فى الحياة العملية وفى الحياة الاجتماعية ، ولكنهم كانوا أيضاً يعيشون معيشة زاهدة وحياة تأمل عميقة[1] . ومن المثير ومما يلفت النظر أن تكون هذه الجماعة : مبشرة بمذهب هو مزيج من التصوف والفلسفة ، وأن تتطور لدى يهود فلسطين فى وقت ميلاد المسيحية . ومن الملاحظ أيضاً أن أطباء فلسطين اليهود كانوا ينسبون « لأسماء الملائكة » أهمية كبرى . وكانت لهم مذاهب خاصة سرية ، ويعتبرونها أسراراً لاتفشى إلا لأعضاء الجماعة وبعد انضمامهم لها بوقت طويل واختبارهم اختباراً عنيفاً ، هذه هى الصورة الأولى للماسونية التى ابتدعها اليهود أيضاً فى العصور الحديثة ، وجعلوها وسيلة لنشر كثير من مبادئهم ، وغايتهم إقامة هيكل سليمان مرة ثانية

ويقرر فيلون فى كتابه الموسوم بـ Ouod omnis probus lib أن هؤلاء الأطباء كانوا يحتقرون الجانب المنطقى فى الفلسفة ، ولا يدرسون من الطبيعيات إلا الجزء الخاص الذى يبحث

---

(١) ظهرت وثائق البحر الميت منذ عام ١٩٤٧ م . وقد كشفت لنا الكثير عن حقيقة المذاهب اليهودية وظهور المسيح .

وجود الله ومنشأ الأشياء الموجودة وكانوا يدينون بمذهب يلعب فيه علم الجن والملائكة الدور الكبير ، وذلك بالإضافة إلى بعض التأملات الفلسفية ، وقد ازدهرت بينهم بعض المذاهب التى كونت فيما بعد الكبالا ، مذاهب مأخوذة من مصادر متعددة ومختلفة ، ولا شك أنها كانت المصدر الرئيسى الذى أوحى للغنوصيين بعض مذاهبهم فيما بعد .

ويقرر مونك أن تأثير فلاسفة يهود مصر على الأفلاطونية المحدثة من ناحية ، وعلى الفلسفة الغنوصية من ناحية أخرى يضع اليهود فى سياق الفلسفة أو الفلاسفة الذين حاولوا التوفيق بين فلسفة اليونان وآراء الشرقيين . ويقول : إنهم من هذه الوجهة من النظر يستحقون اسم الفلاسفة ويأخذون مكانا فى تاريخ الفلسفة . ولكنه يقرر أنه بالرغم من بعض الأصالة التى تنسب إلى هؤلاء الفلاسفة سواء أكانوا من يهود الإسكندرية أم من الكبالا ، فإنه من الصعب جداً أن نسمى مذهبهم الحلولى « فلسفة يهودية » إنهم خارجون عن تاريخ اليهودية العام . إنهم دوائر معزلة عن تيار الفكر اليهودى المنبثق عن اليهودية نفسها . كان اليهود هنا فقط وسطاء بين الفكر الأوربى ممثلا فى اليونان ، والفكر الشرقى ممثلا فى قصص العهد القديم ، وفلسفة الهند وحكمة فارس وأساطير الكلدان ـــ . ويشير مونك فى براعة إلى أن اليهود قاموا بنفس الدور مرة أخرى فى ظروف مختلفة تماماً . ولعله يقصد قيام اليهود بحركة ترجمة الفلسفة الإسلامية والعلم الإسلامى إلى أوربا فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر الميلاديين .

ولما ظهرت المسيحية عاداها اليهود ـــ أشد المعاداة ـــ كما نعلم ، وبدأ الصراع العنيف بين الدينين ، وقد أخذ الصراع مظهراً دموياً مريعاً ، وإذا كان اليهود قد ازدهروا ـــ من الناحية العقلية ـــ أو بمعنى أدق ظهر منهم بعض المفكرين المتفلسفة ، فإن القرون المسيحية الثلاثة الأولى قد قضت على كل تقدم عقلى لدى اليهود وتوزعوا بعد نكبتهم فى القدس فى كل البلدان ، وتفرق علماء اليهود هاربين من انتقام الرومان . ولم يعد لهم أمل فى أن يجعلوا بيت المقدس مركز الثقافة اليهودية أو الرمز الذى يتجمع فيه آمال الأمة المشتتة . كان هم هؤلاء العلماء الأكبر أن يجمعوا اليهود فى كل بلد حلوا فيه كجماعة دينية . وبدءوا منذ الربع الأول من القرن الثالث الميلادى يجمعون جميع تعاليم الفروسيين ـــ وكان معظم اليهود من هذه الطائفة ـــ فى كتابهم المقدس « المشنا » وكان هذا الكتاب حصيلة عمل مستمر فى مدى ثلاثة قرون وكان اليهود المشتتون قد حملوا معهم النصوص القديمة لكتبهم المقدسة ، فأخذوا ـــ بعمل نقدى واسع ـــ فى تحقيقها ، وتقويم نصوصها ، ووصل بهم الحال إلى أنهم كانوا يحسبون عدد الحروف المحتواة فى كلمات كل كتاب . وإذا ماحاولنا أن نبحث عن أى أثر فلسفى فى الحواشى والشروح المتعددة التى وضعت خلال ستة قرون من العهد المسيحى ـــ سواء فى التلمود أو فى التفسيرات البلاغية أو الرمزية للتوراة ـــ فإننا لا نجد شيئا هاماً . إننا نجد آثاراً كبالية تختص بالجن والشياطين والسحر والشعوذة ، والأسرار الخفية . ولانجد ذكراً

للجانب النظرى للكبالا ، وهكذا عاش اليهود فى ظلال المسيحية .

* * *

وظهر الإسلام ، واستقر المسلمون فى البلاد المفتوحة . وأحس اليهود لأول مرة فى تاريخهم بالأمن والطمأنينة . كان كتاب المسلمين يعتبرنهم « أهل ذمة » لهم حقوق وعليهم واجبات ، ويعترف فيدا وهو عالم يهودى معاصر بموقف المسلمين المتسامح أكبر تسامح تجاه اتباع الكتب المقدسة (١). وصل عدد كبير من اليهود فى عصور الإسلام إلى أعلى درجات الوظائف المدنية ، وسيصل البعض منهم فى الأندلس إلى مقام الوزارة . ولقد رأينا — من قبل — كيف حمل اليهود الأضغان للدين الجديد ، وبدءوا العداوة فى المدينة . ورأينا كيف اندفع اليهود من اليمن ، وكانت فى اليمن جالية يهودية كبيرة ، انتشرت فيها السيمياء والكيمياء والتنجيم والسحر والطلاسم ، وأن منها أتى عبد الله بن سبأ من ناحية ، وكعب الأحبار من ناحية . ووصل اليهود إلى الكوفة ، وسكنوا فيها ، وعاونوا على إشعال « التشيع الغالى » وعلموا الكثير من رجاله السحر والنيرنجات . كما اندسوا فى قلب الحديث . ينشرون الإسرائيليات المضلة . ولكن حتى فى هذا لم تكن لهم فلسفة أو فكر فلسفى . وأخذ عدد كبير من اليهود يعتنق الإسلام . وهنا رأى «الكنيس» أن يبدأ الحرب العقلية والجدل العقلى . ويقرر مونك أن الحركات العقلية فى العالم الإسلامى أثرت بقوة على الكنيس ، وقد واتّد هذا نزاعا واصطداما ، اضطر رجاله من اليهود أن يستخدموا وسائل وأسلحة أخرى — غير الأسلحة المستخدمة فى المدارس التلمودية لحل المشاكل التى قابلتهم ، مشاكل نظرية ، ومشاكل عملية . وكان اليهود — كما قلت — خلواً من أى تراث فلسفى ، كانت النزعات الفلسفية التى انبثقت من يهود اسما — كفيلون وغيره — لا تمثل اليهودية فى شىء . ولذلك نرى أنهم لم يشاركوا فى حركة الترجمة المشهورة — ترجمة علوم اليونان إلى العربية ، شارك العرب فيها المسيحيون السوريان من يعاقبة ونساطرة ، وشارك فيها الصابئة ولكننا لا نجد أبدا اسم يهودى واحد ، قام بالترجمة ، كان اليهود فقط أصحاب علوم سرية وسحرية : السحر والنيرنجات والسيمياء ، مع بعض عناصر من كيمياء بدائية ، وامتهن الكثير منهم الطب ، فلما جاءت حركة الترجمة ، كانوا خلواً من كل استعداد علمى لها ، فلم يشاركوا فيها .

ونلاحظ كذلك أن هؤلاء العلماء اليهود الذين شاركوا فى الحركة الفلسفية نفسها إنما كتبوا بالعربية ، كانت اللغة العربية « لغة العلم الدولية » وقد تكيفت تكيفاً — لا مثيل له فى لغة من اللغات — لتلقى التراث الجديد الذى نقله مجموعة من الكتاب والتراجمة ، وهو يحمل معانى جديدة ومصطلحات متشابكة . ومن العجب أن يقول فيدا « إن العربية فرضت على

(١) Vadja : Introduction à la pensee juive du moyen age p. 21

رعايا الخلفاء غير المسلمين — وربما على اليهود أكثر منهم على النصارى »[١] إن العربية لم تفرض على هؤلاء بقدر ما سارع هؤلاء اليهود والمسيحيون لتعلمها والتكلم والكتابة بها ، لمتابعة التطور العلمى الخلاق ، الذى قذف به المسلمون فى تيار الحضارة العام . ولم يجد علماء اليهود أى غضاضة فى الكتابة بلغة جديدة تنتمى إلى دين جديد ، ولماذا يتحرق فيدا غيظًا حين يذكر أن اليهود قد كتبوا بهذه اللغة الغنية ، وقد كتب يهود الإسكندرية من قبل باليونانية ، وكذلك فعل يهود فلسطين . ثم إن اليهود أنفسهم قاموا بالترجمة السبعينية للتوراة . ونقلت التوراة إلى اليونانية ، لغة آرية تختلف خصائصها أشد الاختلاف عن خصائص لغة سامية كتبت التوراة فيها أصالة ، وهى اللغة العبرية . إن الواقع أن علماء اليهود بدءوا تفسير الكتاب ، وعرض القانون الشفوى — باللغة العربية ، وذلك حين رأوا مجموعة كبيرة من الشعب اليهودى تعتنق الإسلام ، ثم للدفاع عن عقيدة أسلافهم أمام الهجمات العقلية لأعدائهم . وأصبحت العربية والتراث العربى نافذاً فى أعماق الفكر اليهودى ، بل لابد من معرفة هذا التراث وأثره فى اليهود حتى أوائل عصر النهضة . إن فيدا نفسه يعترف بأنه لا يمكن فهم فلسفة ليفى بن جرسون وحسداى كرسكاس ، وهما من رجال عصر النهضة وكانت صلاتهما المباشرة بالعربية قد انقطعت ، ولكن التأثير العربى الفلسفى كان يشع فى كتاباتهما ، بحيث لا يمكن اعتبارهما خارجين عن دائرة الفكر العربى . ونحن نعلم — وهذا ما لا يذكره فيدا — أثر هذين المفكرين النافذ فى اسبينوزا . لقد كان المسلمون يعطون ، كانوا هم « العاطين » وكان اليهود يأخذون ، « كانوا هم الآخذين » طوال القرون الوسطى ، وحتى عصر النهضة ، وما بعد عصر النهضة .

* * *

نعود إلى الفترة التى تؤرخها ، فنرى الشهرستانى يتنبه إلى أخذ اليهود من المسلمين « وأما القول فى القدر ، فهم مختلفون فيه حسب اختلاف الفريقين فى الإسلام ، فالربانيون منهم كالمعتزلة فينا ، والقراءون كالمجبرة والمشبهة » ومع أن النص غير دقيق ، إلا أنه يبين — على وجه العموم — انعكاس الفكر الإسلامى فى اليهود .

كانت أكاديمية بابل مزدهرة فى ذلك العهد ، وكانت تلمودية ، تدين بالنص المكتوب وبالنصوص الشفوية . ولكن الدنيا كانت تتحرك حولهم ، وكانت الفلسفة الإسلامية المنبثقة عن فكر إسلامى أصيل تتكون — أو تكونت فعلا . وفى أكاديمية سورات ، إحدى أكاديميات بابل اليهودية ، كان الربانيون هم المسيطرون على الحركة اليهودية . كانوا — كما قلت — عن اليهود عامة يعيشون فى أعماق نصوصهم المكتوبة ، وفى الوقت عينه يتمسكون أشد

---

(١) Vajda : Introduction P. 2

التمسك بالنصوص الشفوية . كانت المدارس التلمودية تسيطر على جمهور اليهود . ولكن الفكر المعتزلى الإسلامى مالبث أن نفذ إلى رجال هذه المدرسة فظهر أحد علماء اليهود فى عهد أبى جعفر المنصور ، يبشر بحركة عقلية جديدة « وهو عنان بن داود » وينشئ فريقاً جديداً مقابلا للربانيين ، وهو فريق القرائين » . وقد أعلن عنان الثورة على الربانيين ، وعلى سلطاتهم الدينية ، ، ونقض القوانين التقليدية ، كما دعا إلى استخدام العقل ومبدأ البحث الحر . ولقد كان فى هذا صدمة كبرى للربانيين ،كانت الربانية مركز الاعتقاد اليهودى ، تحافظ على وحدتهم طبقاً لمعتقدات واحدة ، وكانت تؤمن بالنص المكتوب كما تؤمن بالتقاليد الشفوية التى وصلتهم خلال التاريخ والأجيال المتعاقبة . فما إن ظهر عنان بن داود يعلن المذهب القرائى حتى ثارت ثائرة الربانيين . مع أنه من الجدير بالملاحظة أن عنان بن داود لم يهدم التقليد الشفوى تماماً ولم يرفض — كما فعل الصدوقيون من قبل أى تفسير من أى نوع للتقليد ، إنه ألقى فقط بالفكرة التى تقول : ينبغى أن تكون النصوص — مكتوبة أو شفوية — منسجمة — مع العقل . أو بمعنى أدق إنه يعلن : أن النقل والعقل لا يتعارضان . وسمى أتباعه أنفسهم بالقرائين — والكلمة فى أصلها «كرائيم — أى النصيين ، أى أتباع النص المكتوب ، لا الرواية الشفوية . ثم تغيرت واشتهرت باسم القرائين وكان القراءون — أول من ألقوا فى اليهودية بأول مذهب لاهوتى منسق وعقلى ، ويؤيده النظر الفلسفى . كان القراءون أثراً من آثار المعتزلة[1] ، بل كانوا تابعيها فى التراث اليهودى . لقد اتخذ القراءون اليهود المعتزلة مثالا لهم واتخذوا اسم « المتكلمين » وسما لهم . بل إن المسعودى يصف القرائين بنفس الوصف الذى يصف به المعتزلة « أهل العدل والتوحيد » ويقول القرائى اليهود أهرون بن إيليا صراحة إن القرائين وقسما كبيراً من الربانيين تابعوا مذاهب المعتزلة بل إن كتاب خوزارى اليهودى يذكر « أن ملك الخزر طلب أن يعرض عليه فى إيجاز آراء « الأصوليين» القرائين . وهم أصحاب علم الكلام» . ويقول موسى بن ميمون فى دلالة الحائرين إن القرائين استعاروا حججهم من المتكلمين المسلمين . وأن الغاية من استعادة هذه الحجج — هى إقامة العقائد الأساسية لليهودية على أساس فلسفى . ويذهب مونك إلى أن المتكلمين المسلمين واليهود — بدءوا يستخدمون المنهج الجدلى الأرسطى — وكان هذا المنهج بدأ يدخل فى العالم الإسلامى — لكى يقطعوا به المذاهب الفلسفية للفيلسوف الاستاجيرى . وهذا خطأ ، وسيردده مستشرق يهودى آخر هو جولدتسيهر . إن متكلمى الإسلام — معتزلة كانوا أو أشاعرة — لم يستخدموا المنهج الجدلى أو المنطق الأرسططاليسى ، بل كان لهم منطق آخر ، أجملت عناصره من قبل فى هذا الكتاب وفصلته فى كتابى « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام» وسيضيق

---

(١) Vajda : Introduction P. 39

موسى بن ميمون ، وهو فيلسوف يهودى أرسطاليسى بهذا المنهج الكلامى وسيهاجمه — من وجهة نظر أرسطاليسية — متابعًا ابن رشد . وسيجرى وراءهم بعد ذلك فى نفس الاتجاه توما الأكوينى .

أما القضايا الرئيسية التى « قام القراءون بالدفاع عنها فهى : أن المادة الأولى ليست قديمة ، إن العالم مخلوق . وبالتالى فإن له خالقاً . إن هذا الخالق وهو الله، لا بدء له ولا نهاية ، إنه غير جسم ، ولا تحيط به حدود المكان، إن علمه يحيط بكل الأشياء . وحياته إنما هى العقل ، بل إنها هى التعقل المحض . إنه يفعل بإرادة حرة وإرادته متوافقة مع سموه وقدرته وتنزهه . كل هذه القضايا ، قضايا معتزلية يذهب القراءون وراء المعتزلة فيها ، ويتابعونهم فيها متابعة تامة .

ولقد ازدهر القراءون لفترة من الزمن ، كما ازدهر المعتزلة لفترة من الزمن أيضًا . وكان منهم يافث بن صاعير — وهو مؤلف قرائى عربى (ازدهر ما بين القرن الثالث عشر الميلادى والقرن الرابع عشر) ، وقد وضع سلسلة طويلة للرواية اليهودية الحقيقية أو التقليد أو للسنة اليهودية الحقيقية ، ممتدة من جيل إلى جيل ، مبتدئة بموسى ومنتهية بعنان ، أو بمعنى آخر إن القرائين وضعوا نوعًا من السند للتقليد الصحيح . . . وقد وصل السند من موسى . . حتى شماريا ، ونقله شماريا إلى ابنه رابزيلا — ومن رابزيلا انتقل إلى عنان . وكان عنان فى رأى يافث ابن صاعير « أول من أظهر المذهب الصحيح ببراهين بينة وألهم الحقيقة التى بقيت زمنا طويلا مخفية » ويقول إنه ضحى بحياته لأجل عقيدته فى أيام المنصور .

أما الشخصية القرائية الثانية الهامة ، فهى شخصية داود بن مروان المقمص الرقى . وقد نشأ فى الرقة فى العراق ثم تحول إلى المسيحية ، حيث درس الفلسفة واللاهوت تحت إشراف أستاذ مسيحى فى مدرسة الرقة الفلسفية المشهورة ، ثم عاد ، فاعتنق اليهودية . ويشكك فيدا فى أنه كان قرائيًا بل يرى أنه كان أقرب إلى الربانيين . وكتب كتابه الذى وسم باسمه المقمص بالعربية . ويسمى الكتاب أيضًا « العشرون مسألة » . وقد أشار إلى كتابه — فيما بعد — كتاب من الطائفة الربانية . وهذا يثبت أنه لم يكتب ضد الربانيين ، وأنه إنما شغل بالعقائد الأساسية التى قبلتها الطائفتان ، ولا تحتوى كتاباته على أى جدال ونقض للربانيين . وإنما يذهب بهيا بن فاقوده فى كتابه المشهور « واجبات القلوب » إلى أن المقمص حاول فى كتابه أن يثبت عقائد الدين بالعقل ، وأن يناقش أعداء الدين بنفس الوسيلة . وأهم العقائد التى يعرضها المقمص . هى أن العالم — كعالم صغير — Microcosme هو المخلوق الأكمل ، وأنه يشغل درجة أسمى من درجة الملائكة . والملائكة فى التوراة موجودات سماوية ، وأن الإنسان فى مكان أدنى قليلا منها . ولكن المقمص، وهو يقدس العقل والقوى العقلية — متابعاً للمعتزلة ، يرى أن فى الإنسان كل ما فى الملاك ، ثم يزداد عنه بصفات أخرى .

أما الشخصية الثالثة الكبيرة من القرائين ، فهو أبو يعقوب البصير واسمه اليهودى جوزيف هاروح . وقد كتب بالعربية كتاب « المحتوى » وفى الكتاب عرض لكل النظريات التى ينسبها موسى بن ميمون للمتكلمين المسلمين . يعرض أبو يعقوب البصير فى هذا الكتاب لنظرية الجزء الذى لا يتجزأ ، أى النظرية الذرية ويرد تغيرات الذرة الطبيعية إلى ظواهر أربعة ، الاجتماع والافتراق والحركة والسكون . ويتكلم عن صفات الله كما يتكلم أى معتزلى ، بل يخوض فى بعض نظرياتهم ويعتنقها — مثل الإرادة الإلهية — الحادثة لا فى محل Sans abstranm أما البراهين التى يثبت بها وحدة الله وعدم جسميته والخلق من عدم فهى هى نفسها براهين المتكلمين .

وقد تابعه تلميذه جوزيه بن جوده . ثم ظهر يعقوب القرقيشانى وكتب بالعربية كتاب « الأنوار والمراقب » . وهو يكاد يكون كتاباً معتزليا خالصاً .

أما الربانيون أتباع التلمود ، فقد تابعوا مثال العلماء القرائين فى إقامة بنائهم الدينى مستخدمين أيضاً طرق العقل والبراهين ، وقد أمدتهم « فلسفة العصر » أى فلسفة المتكلمين المسلمين بكل هذا . وأول فلاسفة الربانيين ومتكلمهم هو سعديه بن يوسف الفيومى . وقد اعتبره مؤرخو الفكر اليهود أنفسهم من الأقدمين والمحدثين « أعظم رجال الفكر اليهودى قاطبة ، إذ أنه كان أول العلماء الربانيين الممثلين لتاريخ اليهود ، الذين أقبلوا على استخدام العقل والبرهان لإقامة فلسفة يهودية أو لاهوت يهودى يستند على الكتاب والعقل معاً »[١] . ولقد ذهب سعديه الفيومى فى شبابه الباكر إلى بغداد ، وتعلم فى أكاديمية سورات ، ولسنا هنا بصدد تأريخ نشاطه العلمى فى ترجمة التوراة إلى العربية أو تفسيرها ، وفى أصالته كنحوى عبرى ، إنما غايتنا أن نبين أنه كان أيضاً تلميذاً للمعتزلة .

وقد لاحظ فيدا أن الإمام أبا الحسن الأشعرى قد ظهر فى زمن سعديه الفيومى ، وأن الإمام الأشعرى قام بثورة ضد المعتزلة ، واعتنق مذهب أهل الحديث ، ثم حاول أن يثبت هذا المذهب بالعقل ، أو بمعنى أدق أنه قرر وضع النص أولا ، ثم يليه العقل . ولكن هل موقف سعديه ، وهو ربانى يثبت النص أولا ، ثم يؤيده بالعقل يشبه موقف الأشعرية لاشك أن سعديه فعل هذا . ولكن نرى — أنه احتضن المذاهب المعتزلية . أى أنه اتخذ منهجه من الأشعرية ، ومادته من المعتزلة . وسنرى — فيما بعد — أن من مفكرى اليهود ، من يتخذ منهج الأشعرية ومادتهم .

وقد كتب سعديه الفيومى فلسفته الكلامية فى كتاب بالعربية اسمه « الأمانات والاعتقادات »[٢] « والأمانات » تشير إلى العقائد الدينية ، والاعتقادات تشير إلى المعارف المكتسبة بواسطة

(١) Munk : Melanges p. 477.

(٢) Vadja : Introduction, p. 45

البحث العقلى . ويذكر فيدا أن سعديه الفيومى تابع الكلام المعتزلى فى تنسيق أبواب الكتاب وفى مادته .

أما عن متابعته للمعتزلة ، فى تنسيق أبواب الكتاب ، بل فى تناولهم لموضوعاتهم ، فإننا نعلم أن المعتزلة كانوا يبدءون فلسفتهم الكلامية ببحث مشكلة قدم العالم أو حدوثه ، ثم ينتقلون إلى البحث فى الله وصفاته . وكذلك فعل سعديه الفيومى . ثم إن الكلام المعتزلى قد أقيم — كما نعلم — على خمس أصول : التوحيد والعدل والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . وقد تابع سعديه هذه الأصول واعتنقها ، وبحثها فى فصول متتابعة فى كتابه .

إن ما أود أن أنتهى إليه هو أن سعديه الفيومى إنما كان أثراً من آثار المعتزلة — لقد أعطى للعقل سلطة كبرى — إن للعقل — عنده — الحق فى أن يتفحص العقيدة الدينية وينبغى أن تفهم بواسطته ، حتى يتمكن من الدفاع منها أمام « الهجمات الخارجية » . إن العقل يعلمنا نفس الحقائق التى يعلمنا إياها النقل ، ولكن النقل ضرورى لكى يجعلنا نصل بسرعة إلى معرفة أسمى الحقائق ، أما إذا خلينا العقل بذاته ، فإنه لن يجعلنا نصل إليها إلا بجهد طويل .

ثم خاض فى كل ما خاض فيه المعتزلة قبله — وحدة الله وصفاته ، والخلق ، والنقل والعقل ، وطبيعة النفس الإنسانية والسلوك الإنسانى . . . . وطبق العقل — كما فعل المعتزلة — على الأخبار الواردة عن الملائكة والجن والشياطين ، وحاول تفسير كل هذا تفسيراً عقلياً . دافع عن النبوة ، كما دافع المعتزلة ، وهاجم الفيلسوف الأفلاطونى الملحد محمد بن أبى بكر الرازى ، كما هاجمه المتكلمون المسلمون . وهاجم المقولات الأرسطاليسية — كما فعل المعتزلة ، وأثبت — على طريقتهم أنها لا تنطبق على الله . وبرهن على الخلق من لا شىء أو من عدم ، وهو فى هذا يحارب الفلسفة اليونانية التى تقرر قدم المادة ، وهو يتابع المعتزلة أيضاً حين أثبت حرية الإرادة الإنسانية بحجج تشبه أو هى هى حجج المعتزلة .

هذا هو سعديه الفيومى ، أول من فلسف لاهوت العبرانيين ، واعتبره اليهود حتى الآن — — فيلسوف التوراة على الحقيقة ، مهد السبيل للربانيين — جمهور اليهود ، لاستخدام العقل ، ووضع فى أيديهم الحجج البرهانية ، لإثبات عقائدهم ، وتعقلها . وكان له أكبر الأثر فى الفكر اليهودى من بعده : ولم يكن سوى تلميذ صغير للمعتزلة .

وبدأت الفلسفة الإسلامية المشائية تظهر على أيدى الكندى ومدرسته ، ثم الفارابى . . . . ولسنا هنا فى مجال تأريخ تكونها . فإنى سأعالج نشأتها فى الجزء الخامس من نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام — إن شاء الله — لكنى أوجز هنا فأقول : إن آراء هذه المدرسة قد انتشرت إلى المغرب ثم إلى الأندلس . وفى القيروان وتحت تأثير هذه المدرسة — والفارابى منها بالذات — تكونت مدرسة القيروان اليهودية ، مدرسة عنيت — كعادة اليهود — بالطب والسحر والنجوم والسيمياء

والكيمياء ، وكان لا بد لها ، أن تعالج الفلسفة ، وكان أول رجال هذه المدرسة أهمية هو إسحاق إسرائيلى (٨٥٠ — ٩٥٠م) وقد كتب — كتابين كتاب التعريفات وكتاب المبادئ . وكتاباته عرض مختلط يحوى دراسات منطقية وميتافيزيقية وطبية . ورآؤه الفلسفية هى صدى وانعكاس لآراء المدرسة الإسلامية المشائية أو بمعنى أدق الأفلاطونية المحدثة ، ومحاولة للتوفيق والتنسيق بين الدين والفلسفة اليونانية هذه الممتزجة من عناصر أفلاطونية وأرسطاليسية وأفلاطونية محدثة . ولقد بحث إسحاق إسرائيلى الفلسفة — متابعاً فلاسفة — الإسلام — بأنها هى البحث فى الله من حيث هو ، ومن حيث استطاعة القدرة الإنسانية التوصل إليه وإلى معرفته . ويرى أن تعريف الفلسفة على هذا الأساس وهو تعريف مستمد من فقرة لتيتاوس كتبها أحد شراح أرسطو من الأفلاطونيين المحدثين ، لايتعارض إطلاقاً مع فكرة التوراة المثالية أو فكرة التلمود فى تعريف الله والبحث عنه .

ثم يقبل إسحاق إسرائيلى فكرة الخلق ، ويميز بوضوح بين الفعل الإلهى فى الخلق من عدم ، وتولد الأشياء الطبيعية الذى ينتج عن مادة مجردة موجودة وجوداً سابقاً . ويقرر أن الله خلق العالم ، لأن الله أراد أن تظهر خيريته وحكمته فى الوجود . ولكن هذه الفكرة التى لا تتفق مع التصور المجرد السلبى الذى وضعته الأفلاطونية المحدثة عن الألوهية ، ما يلبث أن يربطها إسحاق إسرائيلى بفكرة الفيض الأفلوطينى : فمن العقل تفيض النفس بمختلف درجاتها ، وفى درجة أدنى من النفس ينتج فلك السماء الذى يمتد بفعله على الطبيعة . إن هذه السلسلة تتفق تقريباً مع ثالوث الأفلاطونية المحدثة : العقل والنفس والطبيعة .

إن التخبط الفكرى الذى نجده لدى الفلاسفة الإسلاميين المشائين وبخاصة الفارابى ، إنما نجده لدى إسحاق إسرائيلى ، وقد تابعه جيلان من أجيال مدرسة القيروان ، فنراه لدى دوناش ابن تامين فى تعليق له على سفر يسيره . وهو يعلن فى مقدمة تعليقه : أن الحكمة اليهودية القديمة ، لو أحسن تفسيرها ، لانتهت إلى اتفاق تام مع النتائج التى لا تنقض للعلم والفلسفة . ونرى نفس الاتجاه لدى يهودى إيطالى أسرته البحرية الإسلامية ، وعاش مدة فى شمال أفريقيا ، ثم عاد إلى إيطاليا ، وهناك كتب تفسيراً آخر لسفر يسيره أسماه هاكونى . وقد تأثر فيه خطى المدرسة المشائية الإسلامية الأولى .

ويظهر سالومون بن جبرول (١٠٢٠ م — ١٠٥٠م) ويحاول مونك أن يثبت أصالة ابن جبرول فى فلسفته ، ولكن من الثابت أنه كان تلميذاً لابن مسرة : الفيلسوف والصوفى الأندلسى .

ولكن ما لبث الكلام الإسلامى أو الفلسفة الإسلامية الخالصة ، أن تظهر واضحة فى الفكر اليهودى . وذلك حين نفذت فى أعماق كتاب لأحد قضاة الكنيس اليهودى الربانى فى الأندلس — أما هذا القاضى اليهودى فهو بهيا بن يوسف بن فاقودة . وقد كتب أيضاً بالعربية

« كتاب الهداية إلى فرائض القلوب » ويرى فيدا أن اسم الكتاب نفسه مأخوذ من مصطلح معتزلى قديم ، فقد استخدم المعتزلة القدامى « فرائض القلوب » أو أعمال القلوب ، مقابلة لفرائض الجوارح أو أعمال الجوارح . والكتاب هو عن حياة الإنسان الباطنية ، وعن المعراج الذى ينبغى أن يتخذه المؤمن للوصول إلى النور الإلهى الأسمى . ولقد عرض بهيا فى مقدمته لكتابه إلى السبب الذى دعاه إلى كتابته ، وهو أن القرن الذى كان يعيش فيه نسى الحياة الباطنية . إن العامة قد انكفأوا على العبادات والطقوس فى تقليد مستعبد ، وحركات خالية من القلب الحاضر ، وبدون تعقل ، فانعدم التأمل والنظر . أما عن الخواص ، فقد تحجرت قلوبهم بظواهر الشريعة التلمودية ؛ ونسوا العنصر الأساسى للدين . ولذلك كتب هو كتابه « شفاء للناس » من هذه النكبات — وكقائد لهم نحو حياة روحية حقة . ويذكر بهيا أن حكماء إسرائيل القدامى لم يهملوا أبداً أو لم يستصغروا هذه الروحية ، إنهم قدروها حق قدرها ، ولكنهم إذا كانوا لم يتركوا تعليما متماسكاً ومتناسقاً ومنظما فى هذا الموضوع ، فذلك لأن من الملحوظ غياب التنظيم والتنسيق لدى حكماء بنى إسرائيل الأقدمين فى هذا الموضوع وفى غيره من الموضوعات وأن التلمود والمدراش — فى رأى بهيا بن فاقوده ، مليئان بالمواد اللازمة لبناء النسق الروحى ، وأن عليه هو أن يكتشف هذه المواد ، وأن يضعها فى نسق .

ولكن إذا بحثنا كتاب « واجبات القلوب » نرى أنه لم يستعن بهذه المواد الذى يدعى وجودها فى أعماق التلمود والمدراش . لقد استعار من المسلمين من متكلميهم ومتصوفيهم . ولا يجد الباحثون اليهود أنفسهم هذه المواد التلمودية أو المدراشية فى كتابه إلا عرضاً . فكانت كل أمثلته ورواياته إسلامية بحتة وإن كان قد أخفى الأسماء الإسلامية — أسماء الرسول محمد صلى الله عليه وسلم والخلفاء وأولياء المسلمين — من زهاد وصوفية تحت صيغ غامضة وأسماء ملغزة . لم يكن بها سوى صدى للزهد وللتصوف الإسلامى . ولقد أنكر فيدا أن يكون بهيا قد تأثر بالغزالى ، كانا متعاصرين ، ويرى أن كتب الغزالى الصوفية الأخيرة ، لم تنتشر مباشرة ، ولم تصل إلى الأندلس إلا مؤخراً . وهذا احتمال غير موثوق به ، على أية حال : إن بهيا قد تأثر أشد التأثر بالمحاسبى ، وأخذ منه ، وكانت كتب المحاسبى معروفة باتساع فى الأندلس . ولقد أثر المحاسبى نفسه فى الغزالى .

ولسنا نريد هنا أن نخوض فى فلسفة بهيا بن فاقودة من حيث هى فلسفة وأن نعرض لعناصرها وإنما نريد أن نبين الآثار الفكرية الإسلامية فيها وأنها لم تكن سوى صدى لهذه الآثار .

يرى بهيا أن أساس الحياة الداخلية هو الإيمان المطلق بوحدة الله ، ولكن معرفة ذات الله ليست فى نطاق قدرة المعرفة الإنسانية ، ولا يمكن أن نعرفها إلا بالنظر فى آيات الله فى مخلوقاته . فإذا تكلمنا عن وحدة الله ، وآمنا بها ، نتكلم ونؤمن بقدرته وهذا يفرض علينا طاعته ،

واللجوء إليه . كذلك الإيمان بوحدة الله ، يستلزم منا أن نستبعد مشاركة أى كائن له فى ملكه ، ولذلك كانت طاعة الله ، وهى اللائقة بجلاله تامة ، لا يشاركه فى طاعتنا له موجود . فيجب أن تكون أعمالنا إذن خالصة له وحده ، ومتطهرة من كل ما سواه ، وأن نكون أذلاء أمام سيدنا الأوحد . ولكن الإنسان مع هذا معرض لكل أنواع الخطايا والزلات والهواجس ، وهى اختبار لوجدانه وامتحان . وأسلم الطرق لتجنب الخطايا والزلات وهواجس النفس ، هو أن يقطع الإنسان علائقه بهذا الكون كله : وهذا هو أول طريق الزهد . ولما كان إرضاء الله هو الغاية السامية للإنسان ، وتجنب غضبه هو ما نسعى إليه بكل قدراتنا ، فينبغى أن نحقق فى أنفسنا ، وأن نكيف وجودنا للحب الإلهى .

ويقرر فيدا أن كل هذه الأفكار التى تكون الإطار العام لكتاب « الهداية إلى فرائض القلوب » إنما هى مقامات الحياة الداخلية الباطنية ، لصوفية الإسلام .

ثم يقرر فيدا أن وصف بهيا لوحدة الله ، إنما هو تركيب من علم الكلام الإسلامى ، وبعض آراء الأفلاطونية المحدثة ، مستمدة من كتاب « إخوان الصفا »[١] .

ويتضح أثر الكلام الإسلامى الناقد فى يوسف بن صديق ، وقد كان يوسف بن صديق عضواً فى المحكمة الربانية فى قرطبة (توفى عام١١٤٩م) وقد كتب بالعربية كتابه « العالم الأصغر » . ومصادر الكتاب الأفلاطونية المحدثة العربية ، والمشائية العربية والكلام الإسلامى .

أما عن مصادره فى الأفلاطونية المحدثة العربية، فإن فيدا يرى أنه تأثر بابن جبرول . ومنه أخذ مادته عن الأفلاطونية المحدثة . ويرى فيدا أن يوسف بن صديق لم يكتف بابن جبرول ، بل يبدو أنه قرأ كتاب « امبدوقليس المزعوم » . ويستنتج فيدا أن يوسف بن صديق عرف آثار مدرسة ابن مسرة . ولم يدرك فيدا أن ابن جبرول نفسه كان تلميذاً لابن مسرة . وأن كتاب « امبدوقليس المزعوم » الذى أثر فى ابن مسرة ، ومن خلاله أثر فى ابن جبرول ، ليس إلا آراء أفلاطونية ، متأخرة ، صاغ فيها تلاميذ أفلاطون الكثير من آرائه وبخاصة فى الهيولى المطلقة ، وفى القدماء الخمسة على الخصوص ثم يرى فيدا أن ابن صديق قد قرأ أيضًا أثولوجيا أرسطاليس ، وكان قد وصلت نسخه العربية إلى الأندلس .

أما عن مصادره المشائية ، فكانت أيضًا كتب المشائين الإسلاميين من أمثال الفارابى وابن سينا .

أما عن الكلام ، فإن فيدا يرى أن يوسف بن صديق لم يتأثر هنا بالكلام المعتزلى — خلال

---

(١) Vajda : Introduction p. 84

سعديه وبهيا ، بل تأثر بالأشعرية ، وتبنى آراءها لكى يهاجم كتابات يوسف البصير القرائى ، وكان تلميذاً أميناً للمعتزلة[١] . فتابع الأشعرية فى تصورهم عن الصفات ، وفى الجزء الذى لا يتجزأ كما تكلم عن الإرادة الإلهية ، كما يتكلم أى أشعرى ، وهاجم المعتزلة هجوماً عنيفاً — ممثلة فى شخصية يوسف البصير الذى اعتبر الإرادة مخلوقة .

وظهر يهودا هالنى (١٠٨٥ — ١١٤٠) وكتب كتابه خوزارى . وقد ادعى فيه أن ملك الخزر — وكان وثنياً — استدعى ثلاثة من العلماء — مسيحياً ومسلماً ويهودياً ، وعرض كل منهم أركان دينه وعقائده ، وانتهى الأمر بالملك إلى اعتناق اليهودية ، والقصة خرافية . ولكن ما يهمنا هو إظهار الأثر الكلامى والفلسفى الإسلامى فى كتاب خوزارى .

إن الكتاب فى مجموعه هجوم على الفلسفة ، كما عرضها ابن سينا ، ونقد لها . ويقرر فيدا أنه يدين بنقده للغزالى .

وظهر لدى اليهود — متفلسفة سينويون صغار من أمثال إبراهيم بن داود فكتب كتابه « العقيدة الرفيعة » متأثراً خطى ابن سينا . وقد عرف ابن داود لدى المسيحيين باسم داود المترجم — ثم قتل فى طليطلة بأيدى المسيحيين .

وما لبث أن ظهر لدى المسلمين « ابن رشد » شارحاً كبيراً لأرسطو ، ومحاولا العودة إلى أعماق المذهب المشائى الحقيقى ، ومهاجماً للمتكلمين ، وبخاصة الأشاعرة . وكذلك ظهر لدى اليهود موسى بن ميمون ، شارحاً لأرسطو ، ومهاجماً للمتكلمين المسلمين واليهود ، وقد هاجم ابن ميمون بالذات الأشاعرة وآراءهم .

وتعود القرائية لتظهر فى القاهرة على يد آخر مفكريها « هارون بن ايلى » فيكتب فى العربية كتاب شجرة الحياة (عام ١٣٤٦م) وهو مزيج من عقائد المعتزلة والفلسفة . والكتاب يشبه « دلالة الحائرين » فى منهجه وطريقته . ويحوى فقرات وأخباراً هامة عن الفلاسفة الإسلاميين الذى استمد منهم الرجل فلسفته .

ولست أود أن أخوض فى الفلسفة اليهودية إن كانت هناك فلسفة حقاً يهودية . إنما أود أن أنتهى إلى أنها لم تكن إلا ظلالا لفكر المسلمين وفلسفتهم مع تشويه هذا الفكر بعناصر من التوراة والتلمود .

• • •

ولا شك أن اليهود لم يؤثروا عقلياً أو فلسفياً فى المسلمين ، ولكنهم نجحوا كما رأينا فى إدخال عناصر تخريبية لدى الفرق الخارجة عن الإسلام ، وبخاصة الباطنية . وقد رأينا من قبل —

---

(١) Vajda : Introduction, P. 104-103

كيف انتشرت الإسرائيليات، نقلها اليهود المستسلمة من كتب تحوى أقوالا مزيفة للمسيح، وعبارات وأمثالا من التراث الربانى — وبخاصة كتاب بركيه أبوت Pirqué Abot . ثم انتشرت آراء الكبالا اليهودية فى العالم الإسلامى ، تطوى فيها أخطر أنواع الغنوص . وقد دخلت هذه الآراء فى عدد كبير من المتفلسفة الإسلاميين ، وفى بعض فلاسفة التصوف ، كما دخلت فى فرق الباطنية ، وفى التشيع الغالى ، ولا شك فى أننا فى أشد الحاجة إلى دراسة الكبالا اليهودية وآثارها فى العالم الإسلامى .

وقد كانت الكبالا اليهودية تسير فى العالم الإسلامى خفية ، وتتسلل إلى خفايا بعض المفكرين من الإسلاميين داخليًا ، ولكن ما لبثت أن ظهرت علانية تحت اسم الفرقة العيسوية ، نسبة إلى مؤسسها أبى عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهانى ، وقد عرف عند اليهود باسم عوفيد ألوهيم ، أى عابد الله . وقد بدأ دعوته بين اليهود فى أواخر الدولة الأموية ، واتبعه عدد كبير من اليهود ، وكانوا ينسبون له آيات ومعجزات . ونحن نجد فى آرائه تقاربًا ، بل أصلا للقرامطة والباطنية ، فقد أعلن أنه نبى وأنه رسول « المسيح المنتظر » وقد استخدم القرامطة نفس الاصطلاح ، كما زعم أن للمسيح المنتظر خمسة من الرسل ، يأتون قبله واحداً بعد واحد ، وهو يستخدم أيضًا اصطلاح الداعى ، وهو اصطلاح نراه لدى الشيعة الإسماعيلية ، ولدى القرامطة . بل إن هذه الفرقة تعتبر عند بعض الباحثين أصل الدعوة الإسماعيلية ونسب إليها دعاة الإسماعيليين ويذهب بعض الباحثين إلى أن أولاد القداح ، منشئ الإسماعيلية ، كانوا يهوداً من الفرقة العيسوية كما نجد أصلا من أصول الباطنية عند فرقة يهودية هى : المقاربة أو اليوذعانية وقد ظهرت فى همدان ، نسبة إلى يوذعان ، أو يهوذا ، وينقل عنه أنه كان يطلب « تعظيم أمر الداعى » كما كان يذهب إلى أن للتوراة ظاهراً وباطناً وتنزيلا وتأويلا . وحاول أن يفسر التشبيه الذى ساد التوراة ، ثم آمن بالمذهب القدرى ، وإثبات الفعل حقيقة للعبد[١] . ومن المؤكد أن لهذه الطائفة أثراً فى الإسماعيلية ، بل إن الإسماعيلية صورة من هذه الفرقة ، إذ تذهب الإسماعيلية إلى القول بأن للقرآن ظاهراً وباطناً . كما تؤمن الإسماعيلية بالمذهب القدرى .

وينبغى أن نلاحظ أن هذه الفرق اليهودية التى ظهرت فى العالم الإسلامى كانت تجادل المسيحية أيضًا ، ويبدو أن الربانيين ، وهم جمهور اليهود رفضوا المسيحية رفضًا كاملا ، ولكن القرائين ، أو جزءاً منهم . على الأقل وهم العنانية ذهبوا إلى اعتراف جزئى بالمسيح . فقرروا أن التوراة بشرت به ولكنهم ذهبوا إلى أنه يهودى من بنى إسرائيل تقيد بالتوراة ،

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ص ١٩٦ — ١٩٨ .
والرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٢٣ — ٢٥ .

واستجاب لنبي اليهود موسى ، وأن عيسى نفسه لم يدع أنه نبي مرسل ، أو أنه صاحب شريعة ناسخة لشريعة موسى ، هو ولى فقط من أولياء الله المخلصين العارفين بأحكام التوراة ونظرت العنانية فى الإنجيل ، وانتهت إلى أنه ليس كتابا منزلا عليه ، أو وحيا من الله تعالى ، بل هو جمع أحواله من مبدئه إلى كماله ، وإنما جمعه أربعة الحواريين ، فكيف يكون كتابا منزلا ؟ . وانطلقت هذه الفرقة تبحث فى التوراة ، فوجدت ذكرى « المشيحا » ، فى مواضع كثيرة وهو « مسيح النصارى » ولكن لم ترد لهذا المسيح النبوة ولا الشريعة الناسخة . وورد « فرقليط » وهو الرجل العالم ، وهذا هو أمر المسيح عندهم . ويبدو أن عدداً من اليهود كانوا يعتنقون أيضًا المسيحية ولذلك قام اليهود بوضع « علم الدفاع الديني » ضد المسيحية والإسلام معاً .

* * *

إن النتيجة الهامة لهذا الفصل : هو أن اليهود أقاموا « بدء الفتنة » بين المسلمين فى موضوعات « الإمامة » . ثم أشعلوا أوارها دينياً حول « الذات الإلهية » بما أدخلوه من عقائد وأحاديث فى التجسيم والتشبيه . واكتوى المسلمون بنار اليهود ، فقاموا للدفاع عن عقائد القرآن والسنة ، وميتافيزيقا الإسلام الحقيقي . واصطنع المسلمون النظر ، واكتشفوا المنهج . فظهرت الفلسفة الإسلامية . وما لبثت هذه الفلسفة أن أثرت فى اليهود ، فأشعلت فيهم الفكر ، فتفلسفوا فى ضوء فلسفة المسلمين .

الفصل الثانى

الإسلام والمسيحية

ولئن كان الإسلام قد هاجم اليهودية هجوماً عنيفاً . فإنه لم يفعل هذا مع المسيحية ، كانت المسيحية عودة للروح فى قلب اليهودية ، ومحاولة للتخفيف من غلواء هذه الأخيرة ، وتتابع أنبياء بنى إسرائيل يحمل كل منهم لقب « المسيح » الراعى الصالح الذى مسح رأسه بالزيت ، وكان المسيح الأخير هو عيسى بن مريم . ولكن ما صدقه اليهود ولا راعوا رسالته ، بل هزءوا به واستنكروه ، وضربوه ضرباً مبرحاً ، وهو يتوسل إليهم « بروح القدس » ويحدثهم فى رفق وعذوبة . ومضى المسيح ، وأصحاب الدين « المغلق » مغلقين فى دينهم حاملين لسماتهم فقط فى بقاع الأرض ، ملتحفين بتوراتهم أينما حلوا وذهب « الراعى الصالح » ، وهم غير آبهين به ، بل لم يذكروه فى تاريخ أيامهم [1] .

ولكن حين نفر جماعة من تلامذته وسموا أنفسهم حواريى هذا المسيح ، واعتنق عقيدتهم قوم مختلفون فى بقاع الأرض ، بدأ الاختلاف فى هذا الراعى الصالح ، وافتتن به مجاميع الناس ، وبخاصة أنه لم يكن هناك نص إلهى مكتوب ، بل كتب بعد عهود من الزمان وبعد اختلاف بين التلاميذ . بجانب هذا كله سكت أصحاب الكتاب الأول أن يذكروه لا بخير ولا بشر وأهملوا أنه كان أو وجد ، وعجباً حقاً ألا تثير قصة المسيح كتاب بنى إسرائيل ، وعجباً أن تحدث ولا تذكر ، وعجباً أن يفتش الباحثون المحدثون عن تاريخه وقصته فى جميع وثائق روما فلا يجدون له ذكراً ، وينكر وجوده إطلاقاً رجال من قادة الباحثين وألمحهم .

وقد أتى الإسلام — وهو الوثيقة الوحيدة النادرة التى تثبت وجود المسيح الأخير من مسيحيى اليهود — يواجه فى عيسى بن مريم اليهود ، وأنصار هذا المسيح ، ويفتتح الوحى الإلهى حادث المسيح بقوله « إن هو إلا عبد أنعمنا عليه وجعلناه مثلا لبنى إسرائيل » . . . إصرار عجيب أمام أهل التوراة وأهل الأناجيل ، إصرار حاسم أمام اليهود الذين أنكروه ولفظوه ولم يدعوا له مكاناً فى تاريخهم ، وليست التوراة سوى تاريخ لبنى إسرائيل على مر القرون . وإصرار حاسم أمام أهل الأناجيل الذين اعتبروه إلها أو ابن إله .

---

(١) ظهرت وثائق البحر الميت عام ١٩٤٧ ، وقد بينت بوضوح مصادر المسيحية الأولى ولمؤلف هذا الكتاب ، كتاب جديد عن هذه الوثائق سيظهر قريباً باللغة الإنجليزية .

وأسرع وفد من أهالى نجران إلى المدينة يجادل النبى الجديد فى حقيقة المسيح ، وقد راعهم أن يدعى يسوع — فى عقيدتهم — بعبد من عبيد الرب وأن تسلب صفة « الرب » ممن اعتبروه ربًّا . . تعذب وصلب من أجل خطاياهم وغفر لهم به . وفى جنبات المدينة قابلوا « الراعى الجديد » وقد وقف يخدمهم ويقدم لهم الطعام . . . واستراح الركب ، وبدا له أن يستشف الأمر من صاحب الدين الجديد ، فناداهم فى رفق ، ألا يغلوا فى دينهم وألا يقولوا على الله غير الحق ، وأن لا يعبدوا إلا الله وحده ، وأن المسيح وأمه عبدان يأكلان الطعام . وبدأ الوحى يفتن فى وصف عيسى بن مريم وأمه . ويضعه فى سياق الأنبياء ، الناموس الطبيعى يتناوله كما تناول غيره من البشر . ولئن كان الله قد ميزه بميلاد اختلف عن غيره من الميلادات ، فذلك ليكون آية صارخة لجفاة عتاة طال عليهم الزمن ، قد قست قلوبهم وتحجرت أفئدتهم . . . . لبنى إسرائيل القساة الفجرة . وقد تتابعت أنبياؤه إليهم بعد موسى وهارون ، أن يردهم إلى التوراة وأحكامها الحقة ، وأن يعدل من تصورهم المادى لكل شىء . أن يردهم إلى « الروح » وقد باعوها لشياطين أنفسهم المادية ، وأن يكشف عن كثافة « الجسم اليهودى » بعض ماران عليه . ولكن اليهود عصوه ، كما عصوا كل مسيح قبله ، ولما لم يستجيبوا إلى الحق ، رفعه الله إليه كما رفع غيره من كاملى البشر وخلص الأنبياء مختتمًا لليهود دورة أنبيائهم ، تاركاً إياهم فى « وادى الضلال » يهيمون فيه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

وأعلن الإسلام إعلاناً قاطعاً ، وفى إصرار عجيب أن معجزة ميلاد المسيح لا ينبغى أن تصور فى أى صور مغالية ، إنما هى فقط صرخة إلهية لبنى إسرائيل ، ولكن على ألا تتجاوز حدود الإنسان ، وتجعل منه إلها أو ابن إله . كما أعلن أيضًا فى إصرار جازم أن اليهود ما استطاعوا قتل هذا المسيح الأخير ، هذا النبى الأخير من أنبياء بنى إسرائيل ، فلم يغفر الله به خطاياهم ، كما يغفر الله به خطايا البشر ، وإن كان الصلب لأجل هذا فإنه فى نظر الإسلام غير حق . إن الناس مسئولون عن خطاياهم ، فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرًّا يره ، فالمسئولية فردية وكل مسئول عن عمله ، ولا يخلص الإنسان الفردى فداء عام ، أو تضحية كلية . . . إن المجتمع إذن إلى فناء واختلال ميزان . ومن هنا يتضح لنا لماذا وقف الإسلام من فكرة الصلب موقف العداء الشديد ، إن الصلب يؤدى إلى انفكاك « المسئولية الفردية » ، والمسئولية الفردية أشد ما يحرص عليه الإسلام .

ورأى نصارى نجران بوضوح ، عظم الهوة بينهم وبين الدين الجديد ، وبدأ النزاع الفكرى اللين يشتد ويشتد ، ويتنزل الوحى يصرخ فيهم صرخته الرهيبة « قل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم ، وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين » . وأصاخ الوفد النصرانى آذانهم ، وقد رأوا محمداً بن عبد الله على قمة الكون فى صلاة ابتهالية ، يدعوهم إلى

استنزال العذاب الكونى على من كذب ، فأخذوا أمتعتهم وفروا قافلين ، وقد عرف هذا النزاع الأول – بين الرسول ووفد نصارى نجران – باسم « قصة المباهلة » ، وقد افتتن المسلمون بها ، وراحوا يصورونها – شيعة وسنة – فى صور متعددة .

وأخذ القرآن يرسم صورة المسيح كإنسان فقط ، وينكر إنكاراً باتاً ألوهيته ، ويدعم وحدة الله الكاملة ، وعدم شفعه ، ويؤكد صمديته ، وينزهه عن الشريك والنظير والند والولد ، وفى هذا كله يرفق بالمسيحية ويرى المسيحية والمسيحيين أقرب إليه من اليهود وغيرهم من الناس ، وأن كثيراً من هؤلاء الرهبان لا يستكبرون . . إنما تمتلىء عيونهم وتفيض بالدمع ، إذا ما تلى عليهم الذكر .

وذهب الرسول محمد إلى الرفيق الأعلى ، وسار أتباعه بقرآنهم إلى ما بين النهرين والشام ومصر . . . وهناك يرى الإسلام مسيحية أخرى تختلف عن مسيحية نصارى نجران ، فبينما كان الأخيرون نصيين لا يجتهدون فى الأناجيل يرى فى تلك البلاد الأخرى مسيحية مختلفة ، مسيحية عقلية فلسفية متسلحة – إلى أكبر حد – بالمنطق الصورى حتى آخر الأشكال الوجودية ، مسيحية متصلة بالفلسفة الهندية والإيرانية ، مسيحية مختلفة فيا بينها منقسمة على نفسها وكان على علماء المسلمين أن يواجهوا هذه الفرق مجتمعة ومنفردة . فكيف بدأ النزاع ؟ وكيف عاون هذا النزاع على إقامة ميتافيزيقا إسلامية مستندة على القرآن ؟

أقبل كثير من المسيحيين ، من أهل البلاد التى دخلها المسلمون ، على الإسلام فاعتنقوه ، وقد رأوا فى المسيحية القرآنية صورة متكاملة تغنيهم عن خلافات الفرق المسيحية نفسها . وقد كانت هذه الفرق فى عراك مرير وانقسام عنيف حول طبيعة المسيح وحقيقته . وقد أضنى المسيحيين هذا الخلاف ، فلما قابل الكثيرون منهم القرآن ، رأوا مسيحاً واحداً فى صورة بسيطة تخلصه من كل هذه الخلافات ، فآمنوا بالإسلام ، وهنا تقدم آباء الكنيسة للدفاع عن دينهم ، أو بمعنى أدق عن نظرياتهم فى طبيعة المسيح ، فتصدى لهم مفكرو الإسلام ، وبدأ جدال عنيف حول وحدة الله وطبيعته وصفاته .

وقد عثر الباحثون على نصوص سريانية من مخلفات العهد الإسلامى الأول فى العراق ، وفيها ترجمات لبعض سور القرآن التى تكلمت عن المسيحية ، نقلها السوريان إلى لغتهم – فى مطلع غزو المسلمين لما بين النهرين – لكى يناقشوا مضمونها . كما أن كثيراً من النصوص ما زالت بين أيدينا عن مناقشات المسلمين وجدالهم مع كهان الحبشة حول فكرة القرآن عن المسيح . ونرى أيضاً من الصحابة من يضع المناقشة فى صورة جدلية عقلية .

كانت الأحاديث بين النصرانية والإسلام ، فى مبدأ الأمر أحاديث جدل فى لين ورقة . ثم أخذت صورة أخرى من الشدة فى عهد الأمويين ، حين اصطدم

يوحنا الدمشقى فى جدال عنيف مع المسلمين حول وحدة الله وطبيعة الكلمة . وقد اعتبر يوحنا الدمشقى الإسلام عقيدة فلسفية . ولذلك بدأ يعد العدة لمواجهتها ، ويضع أصول الجدل مع هذه العقيدة ، ويبين للمسيحى طريق مناقشة العقائد الإسلامية . وقد عمل يوحنا الدمشقى طبيباً للأمويين ، وقد منح الحرية الفكرية الكاملة لمناقشة المسلمين فى عقائدهم وللدفاع عن المسيحية . ثم بلغ النقاش بعد ذلك ذروته من الشدة على يد « حنا النقيوسى » المصرى ، وقد رحل إلى الحبشة ، وبدأ يرسل رسائله إلى أقباط مصر ، يحاول فيها مناقشة العقائد الإسلامية ، والحيلولة دون اعتناقهم الإسلام . ثم تتابع النقاش فى عهد العباسيين .

وقد قاوم المعتزلة الأولون المسيحية مقاومة شديدة من ناحية عقلية . وقد تطور هذا النزاع فى المدرسة المعتزلية ، فكان من تقاليدها أن تعرض لآراء مخالفى الإسلام ، وبخاصة المسيحية ، فتعرض مذاهبهم فى أمانة نادرة ، ثم تناقش هذه المذاهب واحداً واحداً ، وقد كشف لنا صدور كتاب « المغنى » للقاضى عبد الجبار المعتزلى — عن مناقشات « أبى على الجبائى — الشيخ المعتزلى الأكبر » للمسيحية[1] . كما أن أهل السنة والشيعة كتبوا فى ذلك كتابات كثيرة . وقد حاولت الكنيسة السوريانية أن تقيم علما للدفاع الدينى ، فزيفت رسالة « الكندى » المسيحى المزعوم فى مناقشة العقائد الإسلامية . وهى رسالة تهاجم الإسلام هجوماً عنيفاً . وقد نسبت هذه الرسالة ليحيى بن عدى ولغيره . ثم ترجمت إلى اللاتينية ، واستخدمها المبشرون المسيحيون وبخاصة الكاثوليك والبروتستانت ، فى مهاجمة الإسلام ، حتى عصورنا الحديثة . أما فى نطاق أهل السنة فقد ناقش الإمام ابن حزم فى كتابه « الفصل ...» المذاهب المسيحية ، كما حاول أن يحقق الأناجيل الأربعة ويبين تناقضها وقد كانت هناك مناقشات عنيفة بين المسلمين والمسيحيين فى الأندلس ، سواء بالعربية أو اللاتينية . ثم يرى بعد ذلك أبو بكر الباقلانى يناقش المسيحية نقاشاً شديداً . ثم إمام الحرمين الجوينى وفعل الغزالى نفس الشىء وكتب فى مناقشته المسيحية» . ثم فى العصور المتأخرة « ابن تيمية» وتلميذه «ابن قيم الجوزية» وتتابعت المناقشات والمجادلات ، حتى أتى الشيخ « رحمة الله الهندى» ، فكتب كتابه « إظهار الحق » ، وقد قام فى هذا الكتاب بدراسة الأناجيل على أساس علمى ونقض فكرة الصلب وفكرة الأقانيم ، ودافع عن الوحدة الإلهية دفاعاً ممتازاً . وشهدت عصورنا الحديثة أيضاً هجمات كثيرين من المستشرقين المسيحيين والمبشرين على الدين الإسلامى من أمثال زويمر ولا فيجرى ولامنس وقاومهم كثيرون من علماء المسلمين المعاصرين .

ولكى نفهم كثيراً من النزاع بين طوائف المسلمين والمسيحيين ، ينبغى أن نفهم أولا مدى النزاع الذى حدث فى أعماق المسيحية نفسها ، وأن نأخذ صورة ، ولو مرجزة عن تلك

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى الجزء الخامس تحقيق المرحوم محمود الخضيرى ص ٨٠ — ١٥١ .

المسائل التى تنازع فيها المسلمون مع المسيحيين .

أما اختلافات المسيحيين بين أنفسهم ، فيرى الشهرستانى أنها تعود إلى أمرين : (ا) كيفية نزول المسيح واتصاله بأمه ، (ب) كيفية صعوده وتوحد الكلمة . واختلفوا فى كيفية الاتحاد والتحسد : ففرقة ترى أنه إشراق النور على الجسد المشف ، وفرقة ترى أنه انطباع النقش فى الشمعة ، وفرقة ترى أنه ظهور الروحانى بالجسمانى ، وفرقة ترى أن اللاهوت تدرع بالناسوت ، وفرقة ترى أن الكلمة مازجت جسد المسيح ممازجة اللبن بالماء .

أما حقيقة الله عند المسيحية فهو : أنه « جوهر واحد » غير « متحيز » وليس بذى حجم بل هو « قائم بالنفس » ، وهو واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية ، والأقانيم هى الصفات « الوجود والحياة والعلم . . . الأب والابن وروح القدس » ولكن العلم من بين تلك الصفات تدرع وتجسد دون سائر الأقانيم .

أما أبو على الجبائى — شيخ المعتزلة الكبير فإنه يصف أيضًا النظرية المسيحية فى الله وصفاً متقناً ، فيرى أن مذهبهم : أن الله خالق الأشياء ، والخالق حى يتكلم ، وحياته هى الروح التى يسمونها « روح القدس » ، وكلامه هو علم . ومنهم من يقول فى الحياة إنها قدرة ، ويذكر الجبائى أن المسيحية ترى أن الله وكلمته وقدرته قدماء . وأن معنى الكلمة عندهم هو الابن ، والابن هو المسيح الذى ظهر فى الجسد الذى كان فى الأرض . ثم اختلفوا فيمن يستحق اسم المسيح . فمنهم من يرى أنه الكلمة والجسد ، إذا تحد بعضها بالبعض ، ومنهم من يرى أنه الكلمة دون الجسد . ومنهم من يرى أنه الجسد المحدث ، وأن الكلمة صارت جسداً محدثاً لما صارت فى بطن مريم وظهرت للناس . غير أنهم جميعاً يزعمون أن الكلمة هى الابن ، وأن الذى له الروح والكلمة هو الابن ، والثلاثة — فى رأى المسيحيين جميعاً — إله واحد ، وخالق واحد وأنها من جوهر واحد[1] .

أما القاضى عبد الجبار فيرى أن فرق المسيحية الثلاث اتفقت على أن الخالق جوهر واحد — ثلاثة أقانيم ، وأن أحد هذه الأقانيم أب والآخر ابن والثالث روح القدس ، وأن الابن هو الكلمة ، والروح هى الحياة ، والأب هو القديم الحى المتكلم ، وأن هذه الأقانيم الثلاثة متفقة فى الجوهرية ، مختلفة فى الأقنومية . وأن الابن لم يزل مولوداً من الأب ، والأب والداً للابن ، ولم تزل الروح فائضة من الأب والابن ، وليس كون الابن ابنا للأب على جهة النسل ، ولكن كتولد الكلمة من العقل . وحر النار من النار ، وضياء الشمس من الشمس . ويذكر القاضى عبد الجبار أن المسيحيين جميعاً اتفقوا على أن الابن اتحد بالشخص الذى يسمونه المسيح ، وأن ذلك الشخص ظهر للناس وصلب وقتل .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل : جـ ٢ ص ٣٩ — ٤٤ .

أما فى كيفية صلبه فقد آمن المسيحيون أنه « قتل وصلب » . . . قتله اليهود . ولكن اختلفوا : هل القتل ورد على « الجزء اللاهوتى » أم ورد على « الجزء الناسوتى » أم على الجزأين معا ، ثم قام وصعد إلى السماء ؟ [١] .

ويرى المسيحيون أنه « الابن الوحيد لله ، فلا نظير له ولا قياس له إلى نبى من الأنبياء » ، « وهو الذى به غفرت زلة آدم » ، « وهو الذى يحاسب الخلق » . ويقرر الشهرستانى أن « فولوس » هو الذى شوه صورة المسيح ورفعه إلى درجة إله . وأنه كتب إلى اليونان يقول « إنكم تظنون أن مكان عيسى كمكان سائر الأنبياء ، وليس كذلك . بل إنما مثله مثل ملكيزداق ، وهو ملك السلام الذى كان إبراهيم عليه السلام يعطى إليه العشور ، فكان يبارك على إبراهيم ويمسح رأسه . ومن العجيب أنه نقل فى الأناجيل أن الرب تعالى قال « إنك أنت الابن الوحيد ، ومن كان وحيداً ، كيف يمثل بواحد من البشر » ويرى الشهرستانى أن « فولوس » هو الذى غير بساطة المسيحية الحقيقية وأنه خلطها بالفلسفة اليونانية . وفولوس هذا هو القديس بول . وقد كان يهودياً ثم اعتنق المسيحية فى طريق دمشق المشهور ، وقد ادعى أن المسيح تراءى له فى أحلامه .

وأقدم المذاهب المسيحية هو الملكائية أو الملكانية ، وقد كانت الملكائية منتشرة فى البلاد التى فتحها المسلمون ، ويبدو أنها كانت المسيحية الرسمية فى ذلك العهد . وقد ذهبت إلى أن الله ثالث ثلاثة ، أى أن الصورة الإلهية هى « أب وابن وروح القدس » ، كلها لم تزل — أى أنها قديمة . أى أنها فصلت الجوهر عن الأقانيم ، وذلك كالموصوف والصفة . أما كيف حدث الامتزاج بين الأصول الثلاثة ، فحدث على الشكل الآتى : الجوهر (وهو الله) . والناسوت الكلى — وهو جسد المسيح — « قديم أزلى » أى الجسد ، من « قديم أزلى » هو الله : والكلمة — العنصر الثالث من عناصر الوجود — اتحدت « بجسد المسيح » وتدرعت بناسوته . « فمريم إذن ولدت « إلهيًا أزليًا » . والقتل والصلب وقع على « اللاهوت والناسوت » . أى أن الصلب وقع على المسيح بأكمله ، والمسيح هو « اللاهوت والناسوت » [٢]

ولما قام أريوس تلميذ مار بطرس وأعلن ثورته على « مساواة أقنوم الابن بأقنوم الأب فى أزليته » أعلن مار بطرس — فى مجمع نيقية المشهور « العقيدة الملكانية فى صورتها الكاملة » : « نؤمن بالله الواحد مالك كل شىء ، وصانع ما يرى وما لا يرى ، وبالابن الواحد يسوع المسيح ابن الله الواحد ، بكر الخلائق كلها ، وليس بمصنوع ، إله حق من إله حق ، من

---

(١) نفس المصدر : جـ ٢ ، ص ٤٤ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ٥ ص ٨٤ .

جوهر أبيه ، الذى بيده أتقنت العوالم ، وكل شيء . الذى من أجلنا ، ومن أجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد من روح القدس ، وولد من مريم البتول ، وصلب أيام بلاطيوس ، ودفن ثم قام فى اليوم الثالث ، وصعد إلى السماء وجلس عن يمين أبيه . وهو مستعد للمجيء تارة أخرى للقضاء بين الأموات والأحياء . ونؤمن بروح القدس الواحد ، وروح الحق الذى يخرج من أبيه ، وبعمودية واحدة لغفران الخطايا ، وبجماعة واحدة قدسية مسيحية جاثليقية ، وبقيام أبداننا ، وبالحياة أبد الآبدين » .

أعلنت الملكانية التثليث واضحاً ؛ وقد نقضها القرآن بقوله : « لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة » . ونفر الخاصة من علماء المسلمين يناقشون الملكانة فى الجوهر والأقنوم والاتحاد والتجسد . وينكرون كل هذا بحجج عقلية فلسفية .

والفرقة الثانية هى النسطورية : ومؤسس هذه الفرقة هو نسطور . ولكنه لم يظهر فى أيام المأمون[1] كما يذكر الشهرستانى[2] ، بل ظهر فى أوائل القرن الثانى الميلادى ، وجلس على كرسى البطريركية فى بيزنطة « القسطنطينية » ، وفى بيزنطة أعلن مذهبه فى طبيعة المسيح ، وقد أثار عليه ثورة كبرى فى العالم المسيحى وقتئذ .

بدأ نسطور حياته فى أنطاكية ، يعلم المسيحية ويدرس الأناجيل ، وأخذ يناقش فكرة الجوهر والأقانيم نقاشاً عقلياً ، وانتهى إلى أن المسيح — فى بساطة — إنسان وولد إنساناً ، وأن مريم « إنسان جزئى » ؛ ولا يلد الإنسان الجزئى إلا إنساناً جزئياً ثم حدثت « النعمة الإلهية » التى نزلت على الرسل من قبل ؛ فاتصل « اللاهوت » بهذا الإنسان الجزئى كما اتصل بسائر الأنبياء ، ولكن صلته بالمسيح أكثر دواماً وأكثر استقراراً فيه ، ولذلك سمى بالابن الوحيد . والاتحاد بجسد المسيح لم يتم على طريق « الامتزاج » كما قالت الملكانية ، ولا على طريق الظهور كما تقول اليعاقبة ، ولكن كإشراق الشمس فى كوة أو « على بلور » أو كظهور النقش فى الخاتم كما تقول اليعاقبة. وإشراق الشمس فى الكوة لم يجعل الكوة شمساً ولا ظهور النقش فى الخاتم جعل الخاتم نقشاً ، إنما هو اتصال معنوى فحسب . ولكن ما صدر عن المسيح بعد اتصاله باللاهوت إنما هو صدور عن « المشيئة الإلهية » ، فليس ثمة وحدة فى الهوية أو فى الطبيعة وإنما ثمة وحدة فى المشيئة « ولم يبطل الاتحاد قدم القديم ، ولا حدوثَ المحدث ، ولكنهما صارا مسيحاً واحداً ، ومشيئة واحدة » ثم حدثت واقعة الصلب ، ويرى نسطور أن القتل وقع على المسيح من جهة « ناسوته » لا من جهة « لاهوته » ، لأن الإله لاتحله الآلام .

أثار نسطور ثورة فكرية فى المسيحية ، وقاومه بطاركة روما وأنطاكية والإسكندرية .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل : جـ ٢ ، ص ٣٩ ، ٤٤ .

(٢) نفس المصدر جـ ٢ ص ٤٤ .

ولسنا هنا نؤرخ لهذه الثورة ، ولكن ما لبث عدد من البطاركة ، أن تابعوا نسطورا ، فظهر بوطينوس وبولس الشمشاطى بعد ذلك يعلنان أن الإله واحد ، وأن المسيح ابتدأ من مريم ، وأنه عبد صالح مخلوق ، إلا أن الله تعالى كرّمه وسماه ابنا على التبنى لا على الولادة والاتحاد . ثم تابع كثيرون من المشارقة المسيحيين المذهب النسطورى .

وحين دخل المسلمون ما بين النهرين والشام وجدوا عدداً كبيراً من النساطرة وقد عاشوا فى العالم الإسلامى ، واشترك كثيرون منهم فى الحركة العلمية ، سواء كانت فلسفية أو طبية . ونقلوا للمسلمين العدد العديد من الكتب اليونانية والسوريانية إلى العربية .

ويحاول الشهرستانى — كمفكر أشعرى — أن يحارب المعتزلة بكل وسيلة ممكنة فيربط بينهم وبين المذهب النسطورى ، فيذكر عن نسطور أنه « تصرف فى الأناجيل بحكم رأيه ، وإضافتهم إليه — إضافة المعتزلة — إلى هذه الشريعة » . وأن قول نسطور بأن « الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة : الوجود والعلم والحياة ، وأن هذه الأقانيم ليست زائدة على الذات ولا هى هو » هو أساس المذهب المعتزلى ، وأن أشبه المذاهب المعتزلية بمذهب نسطور فى الأقاليم : أحوال أبى هاشم الجبائى ؛ فإنه يثبت نواحى مختلفة لشىء واحد . ويفسر الشهرستانى تعريف نسطور لله بأن « واحداً » تعنى جوهراً بسيطاً ليس مركباً من أجناس ، وهذا الجوهر « أول الأقانيم » : ثم الأقنوم الثانى هو « الحياة » وهو جوهر أيضاً ، والأقنوم الثالث هو العلم وهو جوهر أيضاً ومعنى هذا هو أن للعالم أصولا أو مبادئ ثلاثة : الوجود (أى الله) ، والحياة ، والعلم . ويصل بين التعريف الفلسفى للإنسان بأنه : « حى ناطق » وتعريف نسطور أن الله « موجود حى ناطق » ، غير أن هذه المعانى تتغاير فالإنسان مركب ، بينما الله جوهر بسيط غير مركب . والشهرستانى هنا ينسب التثليث بوضوح لنسطور ، وهو عكس ما قصده الرجل تماماً .

إن المهم من هذه النصوص الأخيرة التى نقلها الشهرستانى ، برغم ما فيها من غموض . تلك المحاولة التى يحاولها الشهرستانى من ربط مذهب المعتزلة بالمذهب النسطورى ، ومحاولة مقارنة آراء أبى هاشم الجبائى بآراء نسطور . وتلك سنة مضى عليها الشهرستانى دائماً فى محاولته أن يصل بين مذاهب المخالفين لمذهبه الأشعرى من المسلمين وبين مذاهب الملاحدة أو المخالفين للإسلام ، وهى محاولة فيها صواب آنا وفيها خطأ فى أكثرها . و « أحوال » أبى هاشم ، التى تعرف كالآتى : « صفات وراء الذات لا موجودة ولا معدومة » لا تتصل بسبب بالمذهب النسطورى ؛ إنها محاولة للتنزيه من مفكر معتزلى يؤمن بالتوحيد المطلق فى أعلى صورة ؛ ولا تتصل بفكرة الأقانيم ، لا من بعيد ولا من قريب .

والفرقة الأخيرة هى اليعقوبية ، وقد اختلف فى صاحب المذهب . هل هو يعقوب البرذعانى أم ساويرس بطريرك أنطاكية أم أوطاخس ؟ ولكن يبدو أن هذه الفرقة راعها ما ظهر من آراء فى طبيعة المسيح ولم تقبل التجزئة فيه ؛ فقرر أصحابها أن المسيح وحدة واحدة.

طبيعة واحدة ، أقنوم واحد ؛ ولذلك عرفوا باسم أصحاب مذهب وحدة الطبيعة . وقد قاومت المسيحية هذا المذهب ، ولكنه مع ذلك انتشر انتشاراً تاماً فى البلاد الشرقية .

وقد نقل إلينا الشهرستانى موجزاً لهذا المذهب ، فيه فهم كامل له ، وإن كان قد استخدم بعض الاصطلاحات استخداماً غير واضح . قررت اليعقوبية ، فيما يرى الشهرستانى والقاضى عبد الجبار : أن المسيح جوهر واحد ، وأقنوم واحد ، إلا أنه من جوهرين ، أحدهما جوهر الإله القديم والآخر جوهر الإنسان ، اتحدا فصارا جوهراً واحداً — أقنوما واحداً ، وربما قالوا طبيعة واحدة من طبيعتين[1] . ثم يقول « إن جوهر الإله القديم وجوهر الإنسان المحدث تركبا ، كما تركبت النفس والبدن ، وصارا جوهراً واحداً ، وهو إنسان كله وإله كله » وظهر اللاهوت بالناسوت ، فصار ناسوت المسيح مظهر الحق ، لا على طريق حلول جزء فيه ، ولا على سبيل اتحاد الكلمة التى فى حكم الصفة بل صار هو هو » فاليعقوبية إذن ترى أن الطبيعتين اللاهوتية والناسوتية اتحدتا اتحاداً كاملا فى الهوية — فى شخص المسيح ؛ فالمسيح إذن جوهر واحد فيه الإنسان والإله . والقتل وقع على المسيح الجوهر ، أى عليه من حيث هو إنسان وإله ؛ إن وحدة المسيح تحتم هذا ، « لأنه ، لو وقع على أحدهما ، لبطل الاتحاد » . ويفسر الشهرستانى مذهبهم بأن « الإنسان صار إلها ولا ينعكس » . الإله صار إنساناً كالفحمة تطرح فى النار ، فيقال صارت الفحمة ناراً ، ولايقال صارت النار فحمة ، بل هى جمرة » . وحين مات الإله وصلب ، بقى العالم ثلاثة أيام بلا مدبر ، ثم قام الإله المسيحى من جديد ليدبر العالم من جديد[2] .

وقد نادى القرآن أيضاً فى أصحاب مذهب وحدة الطبيعة قائلا « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم ، قل فمن يملك من الله شيئاً إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن فى الأرض جميعاً ولله ملك السموات والأرض وما بينهما ، يخلق ما يشاء والله على كل شىء قدير »[3] .

وقرر القرآن أن المسيح إنسان مخلوق ، خلقه الله كما خلق آدم من تراب ، وأنه رسول لبنى إسرائيل « إذ قالت الملائكة يا مريم ، إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها فى الدنيا والآخرة ومن المقربين ، ويكلم الناس فى المهد وكهلا ومن الصالحين . قالت رب أنى يكون لى ولد ولم يمسسنى بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون ، ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل ورسولا إلى بنى إسرائيل ، أنى قد جئتكم بآية من ربكم أنى أخلق لكم من الطين كهيئة الطير

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ٥ ص ٨٣ .
(٢) الشهرستانى جـ ١ ص ١٣٣ ، ابن حزم . الفصل جـ ٢ ص ٤٩ .
(٣) سورة المائدة ١٧ م .

فأنفخ فيه ، فيكون طيراً بإذن الله ، وأبرئ الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون فى بيوتكم ، إن فى ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين . ومصدقاً لما بين يدى من التوراة . ولأحل لكم بعض الذى حرم عليكم . وجئتكم بآية من ربكم فاتقوا الله وأطيعون إن الله ربى وربكم فاعبدوه . هذا صراط مستقيم »[١]. ثم يقرر فى آية أخرى « إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم . خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون »[٢]. وهو فقط رسول من رسل بنى إسرائيل كأشعيا وأرميا وغيرهما « ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين » وفى آية أخرى « لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر . فسيحشرهم إليه جميعاً »[٣].

ثم قرر القرآن أنه إنسان تظهر عليه العوارض البشرية من أكل وما يستتبع هذا من ظواهر إنسانية « ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل . وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام . انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أنى يؤفكون »[٤]. وأخيراً قرر نهايته وموته . كما مات غيره من البشر . إذ خاطبه فى عالم الغيب وعالم الشهادة كما يخاطب غيره من البشر « وإذا قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله . قال سبحانك ما يكون لى أن أقول ما ليس لى بحق . إن كنت قلته فقد علمته ، تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك إنك أنت علام الغيوب . ما قلت لهم إلا ما أمرتنى به أن اعبدوا الله ربى وربكم ، وكنت عليهم شهيداً مادمت فيهم ، فلما توفيتنى كنت أنت الرقيب عليهم ، وأنت على كل شىء شهيد ، إن تعذبهم فإنهم عبادك ، وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم »[٥].

لم يترك القرآن إذن جانباً من جوانب حياة المسيح إلا وناقشه . ووضع رأيه فيه . وسرعان ما تقابل علماء المسيحية وعلماء الإسلام فى نقاش فكرى شديد .

إن أبرز مثال لمناقشة علماء المسلمين للمسيحيين مثال أبى على الجبائى شيخ المعتزلة الكبير . وتلميذه القاضى عبد الجبار [٦] من المعتزلة ثم الإمام الباقلانى من الأشاعرة . وقد ترك لنا الباقلانى صحائف من كتابه « التمهيد » يناقش المسيحيين فيها مناقشة دقيقة رائعة . وقد بدأ مناقشة المسيحيين فى قولهم « إن الله جوهر » وحاول بكل الوسائل الجدلية أن يثبت خطأ المسيحيين فى إطلاق لفظ الجوهر على الله . وقد جادلهم فى تقسيمهم الموجودات إلى جوهر

---

(١) آل عمران ٤٥ – ٥١ م .

(٢) آل عمران ٥٩ م .

(٣) النساء ١٧٢ م .

(٤) المائدة ٧٥ م .

(٥) المائدة ١١٦ م ١١٨ م .

(٦) القاضى عبد الجبار . المغنى ج ٥ ص ٨٠ – ١٥١ .

وعرض ، وفى وضع الله فى مقولة الجوهر ، وقرر أن الله لا يمكن أن يكون جوهراً ولا عرضاً ، وإنما هو وجود فوق الجوهر والعرض .

ثم انتقل إلى مناقشة فكرة الأقانيم وحصر المسيحيين لها فى ثلاثة ، وأثبت بوسائله الجدلية ومتابعة لسياق المذهب المسيحى ذاته : أنه من الممكن أن تكون أربعة أو عشرة ، إلخ . وناقش المذاهب الثلاثة : الملكانية والنساطرة واليعاقبة فى الاتحاد والتجسد ، وأثبت استحالتهما . وقرر فى نهاية الأمر وبعد مناقشة عنيفة أن المسيح عبد مربوب ومحدث مخلوق ؛ إذ لا يجوز إثبات الربوبية لجسد أكل الطعام ومشى فى الأسواق . وكذلك فعل أبو على الجبائى وتلميذه القاضى عبد الجبار [١] .

إن النتيجة التى أريد أن أصل إليها : أن مناقشة الباقلانى وغيره أنتجت تفكيراً إسلامياً خالصاً فى « الجوهر والعرض » ، وفى « الجوهر والأقانيم » ، وفى « الاتحاد والتجسد » وقدمت لنا فلسفة متناسقة مع القرآن فى مناقشاته مع المسيحية .

ويكاد يجمع المؤلفون الأوربيون على أن المتكلمين المسلمين أفادوا من هذا النزاع ، من ناحية أنه ساعدهم منهجياً على تكوين عقائدهم الكلامية ، ومن ناحية الأخذ ببعض آراء المسيحيين واعتناقها ، وقد ذكر لنا أن بلاجيوس كان يتكلم فى مسائل الجبر والاختيار فى بيزنطة . أن البيزنطيين تعلموا هذا الكلام ثم انتقل إلى المسلمين . وفى موضع آخر يشبه الشهرستانى النساطرة بالمعتزلة ، فإنهم جميعاً حكموا العقل فى الدين . وقد رأينا أيضاً أن الشهرستانى يشبه أحوال أبى هاشم بأقانيم النصارى . ومع أننا لا نستطيع أن ننكر أن مجالات المسيحيين ومناقشتهم للمسلمين عامة قد عاونت على إنشاء علم الكلام ، فإننا نرى الخلاف الكبير بين الطائفتين . إن أهم مشكلة قامت بين الفريقين دارت حول مسألة الوحدة والتعدد وانتقال الجوهر الإلهى وتحيزه وقبوله للأعراض .

أنكر المسلمون متخذين كل الوسائل الجدلية . أفكار التثليث والتعدد وقبول الله للأعراض والتحيز ؛ فأنتجوا نظراً دينياً فى مشكلة الصفات شغل أجيالا متعددة من المسلمين . ولم يكن هؤلاء المعتزلة الأوائل تلامذة ممتازين لآباء الكنيسة ، بل على العكس ، صدر كل من الفريقين عن وجهة نظر مخالفة تمام المخالفة للأخرى . بدأ الأولون من الواحد الذى يتعدد ويتشكل ، ثم قد يعود واحداً وقد لا يعود . وبدأ الآخرون من الواحد الذى يبقى واحداً وعلى الإطلاق .

---

(١) الباقلانى : التمهيد : ص ٧٨ — ٩٦ .

وهناك مشكلة أخرى تفصل بين الفريقين ، وهى مشكلة المنهج : استخدم آباء الكنيسة المنطق الأرسطاليسى بشكل خاص فى جدلهم ، حتى آخر الأشكال الحملية (أى عند الفصل السابع من التحليلات الأولى) ، وكان المنطق هو السلاح الذى أقاموا عليه عقائدهم . وقد اتهم المتكلمون الأولون بأنهم لجأوا أيضاً إلى المنطق واتخذوه منهجاً للبحث العلمى : غير أن الأبحاث الحديثة قد أثبتت أن متقدمى المتكلمين لم يستخدموا هذا المنطق حتى القرن الخامس ، وأنهم وضعوا منطقاً يخالف فى جوهره المنطق الأرسطاليسى .

هناك إذن اختلاف مزدوج بين المتكلمين المسلمين والمسيحيين : فى المادة ، وفى المنهج.

الفصل الثالث

الإسلام والفلسفة اليونانية

قلت من قبل إن الإسلام قد قدم ميتافيزيقاه القرآنية ، وهى فى جوهرها ، معارضة لروح الفلسفة اليونانية . كانت الفلسفة اليونانية نغماً تشاؤمياً يعبر عن حياة أمة ملحدة ، لم تعرف أبداً نعمة الوحى ، ولم تستمع إلى أناشيده الجميلة ؛ وإن كانت قد تشوقت — على لسان أفلاطون — إلى مركبه المتين . وأعلنت الروح اليونانية إيمانها الكامل بفناء الفرد فناء أبدياً . وبخلود النوع خلوداً سرمدياً ؛ فلم تعرف قصة البعث ؛ وبالتالى لم تعرف قصة الخالق . وفتشت الروح اليونانية فى زوايا العقل ومتعرجاته ، وأخذت تبرز ، فى دقة وعنف ما استطاعت من تفسير للوجود وللطبيعة وللإنسان ؛ ولكنها لم تدرك أبداً أن هناك قوة أعلى من هذا الوجود العقلى ، تستطيع أن تكشف للإنسان حقائق الكون ، وعالم الغيب ، وأن تجعله يؤمن بكل هذه الحقائق ، وأن يعيشها بنفسه . هل استطاعت الروح اليونانية أن تكشف فكرة الخالق ، وأن تتصور الخلق من لا شىء ، وأن تؤمن ببعث جسدى تعود فيه — إن تكلمنا بلغتها — الصورة والمادة ؟ كيف يمكن أن يقال إذن : إن هذه الفتنة اليونانية ، قد أقبلت إلى العالم الإسلامى . فبهرت الجموع ، فاتخذوها عنواناً على حضارة اتخذت مقوماتها من تصورات قطعية تخالف تلك التصورات العقلية التى بشرت بها الفلسفة اليونانية ؟

كان لابد لهذه الفلسفة اليونانية أن تظهر على مسرح الوجود ، عنواناً على حضارة هذه الأمة الآرية التى علمت الإنسانية جمعاء الكثير من أنماط الفكر وسياقاته ، ولكن كان لها النسق الخاص بها ، والخاص بها وحدها ، المتصل ببيئة المجتمع اليونانى . ولذلك حين قامت الروح الإسلامية بوضع فلسفتها المعبرة عن حضارتها والمتصل ببنائها الاجتماعى ، كان لا بد أيضاً من اختلاف عنيف ومن جدل قاس . وتعارض فى المنهج وفى المادة ، بينها وبين الفلسفة اليونانية .

ومن العجب أن مسرح الإسلام الأول — الجزيرة العربية — كان مفتوحاً أمام الفكر اليونانى ، ولكنه لم يدخل بقوة . دخلت اليهودية الجزيرة ولم تلق نجاحاً يذكر ، بل بقى اليهود فيها هم اليهود . ولم تتهود الجزيرة . إن بطونا قليلة قد اعتنقت اليهودية فى الجاهلية ، ولكن اليهود الحقيقيين القادمين من الشمال لم يعتبروا المتهودين الجدد من أبناء الله وأحبائه ، بل اعتبروهم موال وعبيداً لبنى إسرائيل . ودخلت المسيحية الجزيرة ولم يتمسح العرب ، إلا

أفراداً قلائل فى وسط المجموعة الزاخرة ، بل إن هؤلاء الذين نأوا بأنفسهم عن شرك العرب الجاهليين ووثنيتهم لم يؤمنوا بالمسيحية ، بل اعتزلوا دين العرب الوثنى ، وعبدوا الله بدون طقوس يهودية أو مسيحية ، وأسموا أنفسهم الحنفاء ، معلنين أنهم يتابعون الحنيفية الأولى . . . وكذلك دخلت الفلسفة اليونانية الجزيرة العربية بضعف ، على يد النضر بن الحارث ابن عمة النبى صلى الله عليه وسلم وغيره ، ولم تترك أثراً ما فى تفكير العرب الجاهلى .

وأخيراً ظهر الإسلام ، ووضع القواعد العامة — كما قلت — لمذهب فى الوجود الإلهى والعالم الطبيعى والإنسان ، مخالفًا لقواعد الميتافيزيقيا اليونانية ، والطبيعة اليونانية ، والأخلاق اليونانية ، ولم يكن هناك ممثلون كثيرون لهذه الروح اليونانية فى الجزيرة العربية . وسار الإسلام سيرة الظافر شمالا وغربًا وشرقًا .

انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامى

ولقد تعود الباحثون — إلى مدة ليست بالبعيدة — القول بأن الإسلام لم يعرف الفلسفة اليونانية إلا حين بدأت الترجمة فى عهد المنصور العباسى ، وفى أوج قوتها لدى المأمون ، وأن اتصال الفلسفة اليونانية بالإسلام إنما تم حين استحضرت كتب الفلسفة اليونانية من الخارج — من بيزنطة مثلا ، وبخاصة أن العرب تخلصوا من مكتبة الإسكندرية حين أمر الخليفة عمر بن الخطاب قائده عمرو بن العاص بحرق المكتبة . ولكن الأبحاث الحديثة أثبتت بصورة قاطعة أن مراكز البحث الفلسفى كانت منتشرة فى العالم القديم الذى فتحه المسلمون ، وأن هذه المراكز لم يتوقف عملها العلمى ، كما أثبت البحث العلمى أيضًا كذب قصة حرق مكتبة الإسكندرية ، وتهافت تلك القصة الكاذبة التى أوردها — فى سذاجة وبلاهة — بعض مؤرخى العرب وأصروا على ترديدها ، بدون سند تاريخى ، أو تمحيص علمى .

وقد قدم لنا ماكس مايرهوف بحثًا عن انتقال العلم اليونانى إلى العالم العربى وأثبت فى مطلعه أن مدرسة الإسكندرية كانت لا تزال قائمة وقت أن فتح العرب مصر ، وكانت هى المدرسة اليونانية البحتة الوحيدة التى بقيت فى البلاد التى غزاها العرب فى دفعتهم الأولى[1] .

وقد عرف العرب أسماء رجال تلك المدرسة ، عرفوا اسم يحيى النحوى — يحيى فيلوبونس ، وقد ازدهر فى النصف الأول من القرن السادس . وقد ذكر المؤرخون العرب خطأ أنه كان

(١) ماكس ما يرهوف : من الإسكندرية إلى بغداد ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ٢٧ .

معاصراً لعمرو بن العاص . مع أنه قد توفى قبل الغزو العربى بقرن من الزمان ، والفيلسوف يوحنا الأبامى . والطبيب الفيلسوف سرجيرس الرأس عينى ، كما عرفوا رجال المدرسة فى أوائل القرن السابع – كاصطفن الإسكندرانى ، والطبيبين بولس الإجانيطى وأهرن [١] بل عرف المسلمون منهج الدراسة فى مدرسة الإسكندرية المتأخرة وتابعوا لفترة من الزمن هذا المنهج ، ومن الأمثلة على هذا دراستهم كتب المنطق الأرسططاليسى حتى آخر الأشكال الوجودية . فلم يكن يدرس من المنطق فى مدرسة الإسكندرية سوى ذلك . كما أن جوامع كتب جالينوس التى ألفت فى العهد المتأخر من مدرسة الإسكندرية ، هى نفسها التى وصلت إلى العرب وقاموا بدراستها . ويذكر القفطى « والإسكندرانيون هم الذين رتبوا بالإسكندرية دار العلم ، ومجالس الدرس الطبى ، وكانوا يقرأون كتب جالينوس ويرتبونها على الشكل الذى تقرأ عليه اليوم » [٢] كيف يستقيم هذا مع القول بأن العرب أحرقوا تلك الكتب نفسها بعد نقلها إلى لغتهم بقليل من الزمن .

كما عرف المسلمون كلمة « إسكول » أى مدرسة . ويقول حنين بن إسحاق فى كتابه فى تاريخ الفلاسفة بعد أن ذكر كتب جالينوس العشرين « فهذه الكتب التى كان يقتصر على قراءتها فى تعليم موضوع الطب بالإسكندرية ، وكانوا يقرأونها ، وكانوا يجتمعون فى كل يوم على قراءة إمام منها وتفهمه . كما يجتمع أصحابنا اليوم من النصارى فى مواضع التعليم التى تعرف بالإسكول فى كل يوم على كتاب إمام ، إما من كتب المتقدمين وإما من سائر الكتب » . ويعلق ماكس مايرهوف على هذا بقوله « وعلى هذا النحو بقيت الدراسة فى الشرق والغرب طوال العصور الوسطى . بل لا تزال باقية حتى اليوم فى الشرق الإسلامى . ويكفى أن يدخل المرء مسجداً من هذه المساجد التى تعقد فيها حلقات الدرس ليرى أمامه الدراسة على هذه الصورة الموجودة بالإسكندرية ، يقرأ التلميذ أمام أستاذه قطعة من كتاب رئيسى ، وحينئذ يقوم الأستاذ بالشرح وإلقاء الأسئلة» [٣] .

ويقدم لنا ماكس مايرهوف تلك النصوص الآتية عن حقيقة مدرسة الإسكندرية ومكتبتها ، وأنها لم تحرق . أما النص الأول . فهو مأخوذ من كتاب مفقود للفارابى يدور حول ظهور الفلسفة وهو : « انتقل التعليم (بعد ظهور الإسلام) من الإسكندرية إلى أنطاكية وبقى بها زمنا طويلا ، إلى أن بقى معلم واحد . فتعلم منه رجلان وخرجا ومعهما الكتب ، فكان أحدهما من أهل حران والآخر من أهل مرو فأما الذى من أهل مرو فتعلم منه رجلان :

(١) ماكس مايرهوف : المصدر السابق ص ٤٢ و ٤٣ .
(٢) القفطى : أخبار الحكماء ص ٧١ .
(٣) ماكس مايرهوف – من الإسكندرية إلى بغداد ص ٥٢ .

أحدهما إبراهيم المروزى والآخر يوحنا بن حيلان . وتعلم من الحرانى إسرائيل الأسقف ، وقويرى وسارا إلى بغداد . فتشاغل إسرائيل بالدين وأخذ قويرى فى التعليم . وأما يوحنا بن حيلان فإنه تشاغل بدينه أيضاً . وانحدر إبراهيم المروزى إلى بغداد فأقام بها ، وتعلم من المروزى متى ابن يونان . وكان الذى يتعلم فى ذلك الوقت المنطق إلى آخر الأشكال الوجودية »[1] ، ويذكر الفارابى نفسه أنه تعلم من يوحنا بن حيلان .

أما النص الثانى فهو للمسعودى . يقول « وقد ذكرنا فى كتابنا (فنون المعارف وما جرى فى الدهور السوالف) الفلسفة وصدورها والأخبار عن كمية أجزائها وكيف انتقل مجلس التعليم من أثينة إلى الإسكندرية وجعل أغسطس الملك — لما قتل قلوبطرة الملكة — التعليم بمكانين الإسكندرية ورومية ، ونقل ثيودوسيوس — الملك الذى ظهر فى أيامه أصحاب الكهف — التعليم من رومية ورده إياه إلى الإسكندرية ، ولأى سبب نقل التعليم فى أيام عمر بن عبد العزيز من الإسكندرية إلى أنطاكية ، ثم انتقاله إلى حران فى أيام المتوكل ، وانتهى ذلك فى أيام المعتضد إلى قويرى ويوحنا بن حيلان ، وكانت وفاته بمدينة السلام فى أيام المقتدر ، وإبراهيم المروزى ، ثم إلى محمد بن كرنيب وأبى بشر متى بن يونس تلميذى إبراهيم المروزى . وعلى شرح متى لكتب أرسطاليس المنطقية يعول الناس فى وقتنا هذا . وكانت وفاته ببغداد فى خلافة الراضى ، ثم إلى أبى نصر محمد بن محمد الفارابى تلميذ يوحنا بن حيلان ، وكانت وفاته بدمشق فى رجب سنة ٣٣٩هـ . ولا أعلم فى هذا الوقت أحداً من النصارى يعرف بأبى زكريا بن عدى وكان مبدأ أمره ورأيه وطريقته فى الدرس على طريقة محمد بن زكريا الرازى ، وهو رأى الفيثاغوريين فى الفلسفة الأولى على ما قدمناه »[2] ، والنص الثالث هو لابن أبى أصيبعة عن طبيب متقدم هو « عبد الملك بن أبجر الكنانى ، كان طبيباً عالماً ماهراً ، وكان فى أول أمره مقيماً فى الإسكندرية ، لأنه كان المتولى فن التدريس بها من بعد الإسكندرانيين الذين تقدم ذكرهم ، وذلك عندما كانت البلاد فى ذلك الوقت لملوك النصارى . ثم إن المسلمين لما استولوا على البلاد وملكوا الإسكندرية ، أسلم ابن أبجر على يد عمر بن عبد العزيز ، وقد عاش عمر بن عبد العزيز مدة طويلة من الزمن فى مصر ، حينما كان أبوه عبد العزيز بن مروان حاكماً عليها ، فلما أفضت الخلافة إلى عمر وذلك فى صفر سنة ٩٩هـ نقل التدريس إلى أنطاكية وحران وتفرق فى البلاد »[3] . ومع شك ماكس مايرهوف فى قصة عبد الله بن أبجر فإن فى هذا النص ، كما فى النصين الآخرين ، تأكيداً حاسماً بأن المكتبة والمدرسة نقلتا فى أمان إلى أنطاكية . وأن السبب

---

(١) ابن أبى أصيبعة — عيون الأنباء جـ ٢ ، ص ١٣٥ .

(٢) المسعودى : التنبيه والإشراف ص ١٢١ ، ١٢٢ .

(٣) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء جـ ١ ص ١١٦ .

فى نقلهما أن الإسكندرية منذ فتح العرب فقدت أهميتها الكبرى . ولم تعد مركزاً للدولة كما كانت . وبخاصة أن مركز الخلافة قد انتقل إلى دمشق ، أما سبب انتقال المكتبة إلى أنطاكية فلعل السبب فى هذا أنها كانت مركزاً للثقافة العلمية اليونانية ؛ وأنها كانت على حدود الإمبراطوريتين البيزنطية والإسلامية ، فكان من السهل إحضار المخطوطات اليونانية إليها من آسيا الصغرى .

وبقيت المدرسة فى أنطاكية ١٣٠ أو ١٤٠ سنة تقريباً ثم انتقلت إلى حران وكانت حران « مدينة الصابئة القدامى عباد الكواكب » مركزاً هاما من مراكز الثقافة اليونانية ، وكانت الدراسة فيها تشمل الفلك والرياضة والسحر والفلسفة ويحدد المسعودى فى « التنبيه » انتقال المدرسة إلى حران فيقول إن ذلك كان فى خلافة المتوكل . ويذكر صراحة أن الكتب انتقلت مع تلميذين من تلامذة مدرسة أنطاكية ، أحدهما صابئى والآخر نصرانى . وبقيت المدرسة فى حران أربعين عاماً ثم انتقلت إلى بغداد .

وكما وجدت مدارس علمية وفلسفية فى الإسكندرية وأنطاكية وحران لم يمسها المسلمون بسوء ، وجدت مدارس فلسفية وعلمية فى الرها ونصيبين والمدائن وجند يسابور — يشرف عليها أساتذة نسطوريون ، ومدارس فى أنطاكية وآمد يشرف عليها أساتذة يعاقبة ، وقد عرف المسلمون فيما بعد أسماء رجال تلك المدارس السابقين على الإسلام وعرفوا كتبهم . عرفوا من مدرسة الرها النساطرة : هيبا (القرن الخامس) ، وبروبا ، كما عرفوا اسم أبى القشقرى (من رجال القرن السادس) ، ومن النساطرة يونان الأبامى وسرجيوس الرأس عينى واصطفن بار صديلة وأخو دمية من اليعاقبة [1] .

أما فى العصر الإسلامى الأول — (أى فى القرن السابع الميلادى) فظهر من النساطرة سلوانوس القردى وحينا نيشو الأول الجاثليق ، ثم شمعون الراهب المعروف بطيبويه الطبيب ومن اليعاقبة سويرس سيبوخت وتلميذاه اثناسيوس البلدى وأيوب الرهاوى ، ثم سرجيوس أسقف العرب المسيحيين فى منطقة حوران بسوريا ، وقد تتلمذ على هذين الأخيرين ، ثم عرفه المسلمون كشارح ومترجم لأرسطو .

أما فى القرن الثامن الميلادى فقد كان من مترجمى وشراح كتب أرسطو : مارابا ويوشع بخت ودنجا ثم طيماوس الأول الجاثليق . أما جند يسابور فقد ازدهرت فيها مدرسة علمية كانت مجمعاً لعلوم تلك المنطقة ، من يونانية وسريانية وفارسية ، ثم اختلطت بالعلم الآتى من الهند ، وكان فيها بيمارستان كبير ، ثم انتقل رئيسه جورجيس بن يختيشوع إلى بغداد ، وبقيت

---

(١) ماكس مايرهوف من الإسكندرية إلى بغداد ص ٥٣ وما بعدها .

أسرته لمدة ثلاثة قرون تحظى برعاية الخلفاء العباسيين . ومن مدرسة جنديسابور أتى يوحنا بن ماسوية فى أول القرن الثالث ، حيث جعله المأمون فى سنة ٢١٥هـ رئيساً لبيت الحكمة الذى أنشأه المأمون للترجمة ، ثم تولاه بعد يوحنا بن ماسوية حنين بن إسحاق عام ٣١١هـ ، وقد نقل حنين بن إسحاق وابنه إسحاق كتب العلم والفلسفة فى حركة من أكبر الحركات العلمية على مدى القرون . وبجانب حنين ومدرسته كان هناك مترجم صابئ كبير هو ثابت بن قرة الحرانى ، وقسطا بن لوقا النصرانى البعلبكى وعدد آخر كبير من المترجمين [١] .

هذا هو الطريق المباشر لاتصال المسلمين بالفلسفة اليونانية . وقد تلقى هذه الفلسفة الإسلامية أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندى (المتوفى بعد سنة ٢٥٧هـ) . ثم تلاه تلامذته أبو أحمد الحسين بن أبى الحسين بن كرنيب وأحمد بن الطيب السرخسى وأبو زيد أحمد البلخى (٣٢٢) والعامرى. وقد كان هؤلاء حقاً ، كما يقول ابن تيمية « فراخ اليونان » « وتلامذة الروم » . ومن الخطأ الشديد القول إن هؤلاء كانوا فلاسفة الإسلام ، وإنما هم تلاميذ أمناء للفلسفة اليونانية ، انفصلوا تدريجياً وببطء ، وبقدر ما أخذوا شيئاً فشيئاً من التراث الهلينى عن الدائرة الإسلامية ، أى بقدر ما ابتعدوا عن فلسفة الكلام موغلين فى فلسفة اليونان . وما أصدق ابن تيمية حين يقول « وكان يعقوب بن إسحاق الكندى فيلسوف الإسلام فى وقته — أعنى الفيلسوف الذى فى الإسلام، وإلا فليس للإسلام فلاسفة»[٢] فلاسفة بالمعنى اليونانى . إنهم شراح يونانيون أو امتداد للروح الهيلنية فى العالم الإسلامى .

ومن الخطأ القول إن الكندى ومدرسته علموا المعتزلة المنطق ، وأن المعتزلة تناولوا هذا المنطق — كما تناوله الأشاعرة — فيما بعد — للهجوم على الفلسفة . إن ماكس مايرهوف يتخبط أشد التخبط ، حين يعلن مرة أن هؤلاء المعتزلة تأثروا كتأثر الكندى بالمنطق اليونانى ، ثم يعلن ثانية « أن المعتزلة لم يكونوا مطلقاً فلاسفة . وإنما كانوا رجال دين ذوى نزعة عقلية ومتكلمين ولم يستخدموا المنطق إلا للدفاع عن الدين »[٣] . ثم يعلن ثالثة — حين يتبين له بصيص من الحقيقة « وكان أساتذة المنطق الحقيقيون من المسلمين ينظرون إليهم فى استخفاف» أما الحقيقة الكاملة عن هؤلاء المعتزلة : أنهم كانوا فلاسفة الإسلام ولم يستخدموا منطق اليونان .

غير أن قول ماكس مايرهوف إن حركة اتصال المسلمين بالفلسفة اليونانية إنما بدأت فى القرن الثانى ، أو بمعنى أدق بدأت حين تناولها الكندى ومدرسته ، قول يحتاج إلى تعديل كبير

---

(١) ابن تيمية : تجريد النصيحة ص ٢٨٨ .

(٢) النشار : مناهج البحث ص ١١ .

(٣) ماكس ما يرهوف — من الإسكندرية إلى بغداد ص ٩٧ .

وبحث أكثر اتساعاً ، فإنه يبدو أن اتصالا حقيقياً نشأ بين المسلمين والفلسفة اليونانية فى القرن الأول الهجرى[١] .

إن ابن كثير — يذكر لنا أن علوم الأوائل — الفلسفة اليونانية وعلم النجوم وغيرها من معارف يونانية لم يوافق عليها العقل الإسلامى — نقلت فى المائة الأولى . ثم يزيد هذا الكلام توضيحاً ما ينقله إلينا الشيرازى فى كتابه الممتاز النقدى « الأسفار الأربعة » عن المطارحات للسهروردى : أن المتكلمين الأوائل فى عهد بنى أمية عرفوا الفلسفة اليونانية حين نقلت بعض كتبها إليهم ، ولكنها ليست من ذلك النوع المشائى الذى عرفه المسلمون بعد ، ويقول إن هؤلاء المتكلمين أخذوا تلك القواعد اليونانية التى عرفوها ، وجعلوها أساساً لفلسفتهم[٢]. ونلاحظ نحن فى كتابات المتكلمين الأوائل ، من أمثال الهذيل العلاف وهشام بن الحكم وغيرهما ، معرفة واسعة بالفلسفة اليونانية ، وتناولا لمصطلحات فلسفية ، مما يدل على أن حركة الاتصال قد تمت من قبل ، بل إننا نرى لهشام بن الحكم ، هذا المتكلم الشيعى الأول ، وفى زمن مبكر — كتاباً فى نقد أرسطاليس كما أننا سنرى أن لأبى الهذيل العلاف نقداً متعدداً ، فى ثنايا فلسفته لأرسطو . إن كل هذا دليل قاطع على أن الفلسفة اليونانية قد عرفت معرفة طيبة قبل حركة الترجمة الرسمية التى بحثها المؤرخون من مختلف نواحيها .

ثم إن هناك احتمالات أخرى عن الطريق غير المباشر فى دخول الفلسفة اليونانية ، والتحامها فى معركة مريرة قاسية مع مفكرى الإسلام .

أما أول هذه الاحتمالات : فهو المناقشات الشفوية بين المتكلمين وبين رجال الكنيسة المنبثة كنائسهم فى العالم الإسلامى . وقد حدث تبادل الآراء وتبادل الأسلحة .

والاحتمال الثانى : أن يكون من المسلمين من تردد على « الإسكول » — المدارس الملحقة بالكنائس والأديرة — وعرف أجزاء من الفلسفة .

والاحتمال الثالث : أن تكون معرفة المسلمين الأوائل بالفلسفة اليونانية إنما تمت عن طريق الغنوصية . وقد كانت الغنوصية تحمل فى أعماق فلسفتها كثيراً من عناصر الفلسفة اليونانية .

ولاشك أن العناصر الرواقية فى فلسفة المتكلمين الأوائل — كهشام وغيره — إنما دخلت عن طريق الديصانية . ونحن نعلم أن الرواقية ، وفلسفة أفلاطون عرفتا تماماً فى مدرسة الرها الديصانية ، حينما حمل هرمانيوس بن برديصان تلك الفلسفات من أثينا . كما أن المانوية — وقد كانت مزرعة

---

(١) السيوطى : صون المنطق ص ١٢ .
(٢) الشيرازى : الأسفار الأربعة ص ١٧ .

لكل الآراء الفلسفية اليونانية والمسيحية والغنوصية — عرفت منذ زمن مبكر فى الأوساط الإسلامية . وحوربت بعنف بالغ من مشيخة المتكلمين الأوائل .

وتظهر فى ذلك الوقت شخصية الأمير الأموى « خالد بن يزيد » وقد حرم الخلافة . وأخذها منه ومن الأسرة السفيانية جميعاً مشيخة بنى مروان ؛ فاتجه إلى علوم الصنعة ، وحكت الأسطورة حوله ونسب إليه الكثير ، ويرى الأستاذ لكلير فى كتابه « تاريخ الطب العربى » مستنداً على بعض النصوص التى وصلت إليه — أن خالد بن يزيد أمر بترجمة الأورجانون . أى مجموعة كتب أرسطو المنطقية[1] .

ومع شكنا فى أن يكون الأورجانون قد ترجم فى ذلك الوقت ، فإنه من المحتمل أن يكون المسلمون قد عرفوا أجزاء منه . وإذا كانت ترجمة الأورجانون أو ترجمة بعض منه قد تمت ، فإن هذا يفسر لنا قصة أول ترجمة وصلت إلينا لبعض أجزائه . فإن صاعدا الأندلسى يقول « فأما المنطق فأول من اشتهر به فى هذه الدولة عبدالله بن المقفع الخطيب الفارسى كاتب أبى جعفر المنصور ، فإنه ترجم كتب أرسطاليس المنطقية الثلاثة التى فى صدر المنطق ، وهى كتاب قاطيغورس وكتاب بارى أرميناس وكتاب أنولوطيقا ،وذكر أنه لم يترجم منه إلى وقته إلا الكتاب الأول فقط ، وترجم كذلك المدخل إلى كتاب المنطق المعروف بالايساغوجى لفرفوريوس الصورى وعبر عما ترجم من ذلك بعبارة سهلة قريبة المأخذ »[2] . وقد أثبت بول كراوس — مستنداً على المخطوط رقم ٣٣٨ من مكتبة القديس يوسف ببيروت — أن المترجم هو محمد بن عبد الله ابن المقفع ابن الكاتب المشهور عبد الله بن المقفع وقد توفى عبد الله بن المقفع عام ١٣٩هـ . وخدم ابنه محمد الخليفة المنصور عام ١٥٨هـ ، فلابد إذن وأن يكون اجتهاد هذا الابن ومعرفته باللغة اليونانية — التى أثبت كراوس أنه ترجم عنها — قد تم فى العقود الأولى من القرن الثانى الهجرى .

ويعنى هذا أن حركة الاتصال بعلوم اليونان بدأت من قبل . وقد لاحظ نللينو بحق أن استخدام هذا العالم ذى الأصل الفارسى كلمة « عين » — ترجمة لكلمة «أوسيا» اليونانية — أى ما اصطلح عليه المسلمون بعد بالجوهر ، يدل على أن مصطلحى « العين » و « الجوهر » كانت لهما مفاهيم مستقرة ومعينة ومختلفة لدى المتكلمين ؟. كما يعنى أن الإسلام قابل الفلسفة اليونانية منذ بدء غزواته فى مختلف البلاد ، وأنها قاومت مفاهيمه وتصوراته .

وقد أدرك نصارى المناطقة أن فى هذه الفلسفة ونقلها إلى المسلمين إحدى الوسائل لتقويض العقائد الإسلامية . وكان على الإسلام أيضاً أن يقاومها ؛ وقد قام بهذا أول الأمر متكلمو المعتزلة

---

(١) Leclerc : L'histoire de la medecineaArabe T. 1. p. 254

(٢) صاعد : طبقات الأمم ص ٤٩ .

والشيعة الإمامية المعتدلة ، وهم إن كانوا قد تقلدوا أسلحتها إلى حدما ، ونفذت بعض الآراء الفلسفية اليونانية إليهم ، فإنهم قاوموا المذهب الفلسفى اليونانى فى أعماقه وجوهره ثم أتى أهل السنة ، ووقف للفلسفة اليونانية أئمة الأشاعرة ، فقام الإمام أبو الحسن الأشعرى والباقلانى وإمام الحرمين بمحاربتها أشد حرب ، ثم انقض عليها أبو حامد الغزالى انقضاضه الأكبر ، كما انقض عليها أيضاً الشهرستانى فى كتابه مصارعة الفلاسفة . فماتت موتتها الأخيرة

وسنعرض فى إيجاز لصورة عامة لهذه الفلسفة ، وموقف مفكرى الإسلام منها .

صورة عامة للفلسفة اليونانية عند المسلمين :

لقد انتقلت الفلسفة اليونانية جميعها إلى العالم الإسلامى — لا شك أنه قد حدث فى خلال هذا النقل بعض الأخطاء العلمية والفنية ، وحرفت بعض المذاهب ، واختلطت مذاهب بأخرى ونسبت مذاهب لغير أصحابها ، ولكن لم يكن المسلمون هم المسئولين عن كل هذا ، فقد نقلت المذاهب إليهم فى هذه الصورة وحركة التشويه والتلفيق والتوفيق بين المذاهب اليونانية المتعارضة قد تمت لدى التراث الوسيط بين العرب واليونان . . لدى السوريان ؛ لقد كان السوريان وارثى اليونان فى هذه المنطقة التى سميت بمنطقة الشرق الأوسط والأدنى ، وكانوا يجيدون اليونانية ، ونقلوا الكثير من التراث اليونانى إلى السوريانية قبل العربية . وفى هذا الوسط السوريانى شوهت المذاهب اليونانية ، وبخاصة التراث الأرسططاليسى ؛ فقد نسبوا إلى أرسطو كتباً ليست له بل لأفلوطين ، فأجزاء من تاسوعات أفلوطين باسم « أوثولوجيا » نسبت إلى أرسطو . كذلك نسبت إليه كتب لبرقلس وغيره .

ولم يتبين الفلاسفة الإسلاميون المشاؤون حقيقة الاختلاف بين الآراء المشائية والآراء الأفلاطونية المحدثة . وبقى فهم الإسلاميين لأرسطو مشوباً عامة بالأفلاطونية المحدثة . ولم يخلص أرسطو من هذا اللبس إلا متأخراً — لدى أكبر شراحه فى العصر الوسيط وهو ابن رشد .

كما أن دراسة منطق أرسطو قد توقفت عند حد معين ، أى إلى نهاية التحليلات الأولى . وهكذا كان الأمر فى الكنائس السوريانية ، وقيل أيضاً إنه أثر من آثار مدرسة الإسكندرية فى عصرها الذى تكلمنا عنه من قبل ، وذلك تحت تأثير مسيحى ؛ فإن التحليلات الثانية وهى بحث فى « الحق المطلق » رأى الآباء المسيحيون أن فى تدريسه خطورة على عقول التلاميذ ، فحرموا دراسته ، وقد رفض يوحنا بن حيلان أن يدرس للفارابى ما بعد الأشكال الوجودية أول الأمر ، ثم ما لبث الفارابى أن أقنعه بأن يقرأه له ، ففعل بعد لأى . هكذا كان التراث اليونانى أول الأمر فى يد المسلمين . وقد كان طريق الترجمة إما من اليونانية إلى السوريانية ثم إلى العربية

وإما من اليونانية إلى العربية ، وقد تسبب الطريق الأول فى كثير من الأخطاء الفنية التى وقع فيها المسلمون عند تأريخ الفلسفة اليونانية . أما الطريق الآخر فقد اتخذ فى فترة التحمس التى سادت حركة الترجمة ، فأدى إلى نتائج طيبة فى معرفة التراث اليونانى معرفة أصدق .

وأيا ما كان الأمر ، فقد عرف مفكرو الإسلام الفلسفة اليونانية فى مراحلها المختلفة . وتبينوا أن هناك فلسفة قديمة ، وفلاسفة قدامى أسموهم « بالطبيعيين » أو بالدهريين أحياناً ، وعرفوا أنه أعقبهم السوفسطائيون . ثم مزجوا بين سقراط وأفلاطون ، وشعروا أن هناك خلافاً كبيراً بين هذين الفيلسوفين وبين من سبقهم ، وأن هنا بدء الفلسفة التصورية أو العقلية ثم عرفوا أرسطو المنطقى على أحسن ما يكون ، واعتنوا بكتبه المنطقية ، ووصلت ترجمات هذه الكتب ، وأشهرها « الدستور » أى ترجمة إسحاق بن حنين لكل أجزاء الأورجانون ، وهى ترجمة ما زالت موجودة فى عصرنا هذا وتحتفظ المكتبة الأهلية بباريس بنسخة منها . أما نظريات أرسطو الطبيعية والميتافيزيقية ، فقد شوهت تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة كما قلت . أما مدارس ما بعد أرسطو فقد وصلت إلى المسلمين خلال طرق متعددة ، وكان لهم بها معرفة طيبة .

وسنحاول أن نعطى تخطيطاً عاماً لمعرفة المسلمين لمذاهب هؤلاء ، موجهين أنظار شباب الباحثين فى الفلسفة الإسلامية واليونانية إلى أهمية القيام بدراسة مقارنة لصورة هذه الفلسفة فى مصادرها الأصلية اليونانية ، ثم صورتها عند المسلمين ، وأثر هذه المدرسة فى المدارس الفلسفية الإسلامية من فلاسفة ومتكلمين وصوفية . وقد حاول الأستاذ سانتلانا ، فى محاضراته المشهورة فى الجامعة المصرية القديمة عن « المذاهب اليونانية فى العالم الإسلامى » ، أن يكشف عن أثر هذه المذاهب اليونانية المتتابعة فى العالم الإسلامى ، وقدم لنا بحثاً رائعاً ما زال حتى الآن مخطوطاً فى مكتبة دار الكتب بالقاهرة ، وفيه نظرات نقدية ومقارنة دقيقة . ولكن هذا البحث رغم أصالته لا يعتبر الآن كاملا ، فلم يصل إلى أيدى سانتلانا منذ أكثر من خمسين سنة ما وصل إلى أيدى الباحثين الآن من وثائق جديدة ومخطوطات كشفت ونشرت ، ومادة عميقة فى مختلف نواحى الفلسفة الإسلامية ، كانت نتاج جهود مستمرة للباحثين فى السنوات التى أعقبت وفاة سانتلانا . والآن ، إلى هذا التخطيط العام للفلسفة اليونانية عند المسلمين .

غايات الفلسفة وغايات الدين :

لقد تعود مؤرخو الفلسفة اليونانية من المسلمين ، افتتاح أبحاثهم أو تأريخهم للفلسفة اليونانية ببحث عن غايات الفلسفة وغايات الدين . ونرى الشهرستانى يبدأ تأريخه للفلسفة اليونانية بأن الفلاسفة تقول بأنه « لما كانت السعادة هى المطلوبة لذاتها ، وإنما يكدح الإنسان لنيلها والوصول إليها ، وهى لا تنال إلا بالحكمة ، فالحكمة إما ليعمل بها ، وإما لتعلم فقط » .

فالحكمة إذن قسمان قسم علمى وقسم عملى . . . . أما القسم العملى فهو عمل الخير ، وأما القسم العلمى فهو علم الحق . ونتوصل إلى هذين القسمين بالعقل الكامل والرأى الراجح ، غير أن الاستعانة فى القسم العملى منه بغيره أكثر . والأنبياء أيدوا بإمدادات روحانية ، أى بالوحى لتقرير القسم العملى ، وبطرف ما من القسم العلمى . والحكماء تعرضوا لإمدادات عقلية تقريراً للقسم العملى ، وبطرف ما من القسم العملى . فغاية الحكيم عند الفلاسفة ، هو أن يتجلى لعقله كل الكون ، ويتشبه بالإله الحق تعالى بغاية ما يستطيع . وغاية النبى أن يتجلى له نظام الكون ، فيقدر على مصالح العامة ، حتى يبقى نظام العالم وتنظيم مصالح العباد . ولا يتأتى ذلك للنبى إلا بالترغيب والترهيب والتشكيل والتخييل « فكل ما ورد به أصحاب الشرائع والملل مقدر على ما ذكرناه عند الفلاسفة ، إلا من أخذ علمه من مشكاة النبوة ، فإنه ربما بلغ إلى حد التعظيم لهم وحسن الاعتقاد فى كمال درجتهم »[1].

هل تنبه الشهرستانى إلى ما فى هذا الكلام من خطورة ؟ إنه يعلم تماماً أنه يبحث هنا الصلات بين الفلسفة والدين ، ولكنه لا يقص لنا القصة الهامة ، وهى مقاومة الدين للفلسفة اليونانية منذ البداية مقاومة عنيفة لا هوادة فيها ، وذلك منذ بدأ الكندى وابن كرنيب وتلاميذهما يمزجون الكلام بالفلسفة ويخطون الخطوة الأولى نحو تكوين مدرسة مشائية إسلامية . وقد ماتت مدرسة الكندى موتاً نهائياً ، ولكن قامت مدرسة الفارابى (المتوفى عام ٣٣٧) ، وما لبث أهل السنة أن قاوموه أشد مقاومة . ويرى جولد تسيهر أن الفارابى — حين عارضه أهل السنة وحاربوا أهم علم كان يبحث فيه وهو المنطق — كتب عن هذا العلم كتاباً جمع فيه طائفة من أقاويل النبى صلى الله عليه وسلم « يمكن أن تستخدم للحكم — من وجهة نظر الدين — حكماً فى صالح المنطق »[2] يقصد جولد تسيهر بهذا إلى ما ذكره ابن أبى أصيبعة من أن الفارابى كتب كتاباً اسمه « كلام جمعه من أقوال النبى صلى الله عليه وسلم يشير فيه إلى صناعة المنطق »[3].

وإننا لنرى نزعة عامة عند الإسلاميين ، وقد سبقوا بها نيتشه وغيره من مفكرين محدثين ، وهذه النزعة تقرر أن الفلسفة اليونانية فى نشأتها إنما صدرت عن روح دينى . وعبر الإسلاميون عنها بأن هؤلاء الفلاسفة الأوائل إنما استمعوا من « مشكاة النبوة » أو بأن هذا أو ذاك منهم قد تتلمذ على نبى من أنبياء الكتب المقدسة . بل إننا نرى — كما سيأتى — أنهم يجعلون نبياً من الأنبياء فيلسوفاً كبيراً .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ٢٣٧ .

(٢) الدكتور بدوى — التراث اليونانى — مقال جولدتسيهر « موقف أهل السنة القدماء من علوم الأوائل » ص ١٤٨ .

(٣) ابن أبى أصيبعة — عيون — جـ ٢ ص ٣٩ .

قاوم المسلمون إذن الفلسفة منذ البداية ، وهذا ما دعا الفلاسفة الإسلاميين إلى التمسك بالرأى الرواقى القديم : أن السعادة هى المطلوبة لذاتها وأن الإنسان يكدح لطلبها وهى لا تنال إلا بالحكمة . وكذلك بالرأى الرواقى المسيحى : أن غاية الحكيم أن يتجلى لعقله كل الكون ويتشبه بالإله الحق . بل إن هذا ما دعا مؤرخى الفلسفة اليونانية وأنصارها فى العالم الإسلامى أن يطلقوا فلسفة وأقوالا فلسفية على لسان إدريس أو هرمس ، أو بمعنى أدق : أن تنسب إلى إدريس النبى أقوال أمونيوس ساكاس . بل إن المبشر بن فاتك — أول مؤرخ للفلسفة اليونانية عند الإسلاميين — يبدأ كتابه بأحاديث عن النبى صلى الله عليه وسلم منها « الحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها ، ولا يبالى من أى وعاء خرجت » ، ويرى أن من الحكمة هذه المذكورة فى الحديث « آداب الحكماء اليونانيين ومواعظ العلماء المتقدمين »[1] . ثم يورد آراء النبى شيث « واسمه عند اليونانيين أورانى الأول — وهو أول من أخذوا عنه الشريعة والحكمة »[2] وقد سار الفارابى — كما قلت — فى نفس الطريق ، بل إن كتاب تحصيل السعادة له — وقد وصل إلينا — فيه نفس المحاولة . وكذلك فعل ابن سينا فى كثير من كتبه .

قلت إن الإسلاميين قد عرفوا معرفة تامة ، العهود المختلفة للفلسفة اليونانية بل إنهم عرفوا أيضاً أن الفلسفة نشأت لدى اليونان ، وأنه لم توجد قبلهم فلسفة بل نوع من الحكمة . . يقول الشهرستانى « فمن الفلاسفة حكماء الهند من البراهمة لا يقولون بالنبوات أصلا ، ومنهم حكماء العرب ، وهم شرذمة قليلة ، لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر ، وربما قالوا بالنبوات » . هناك إذن عند الأقدمين قبل اليونان حكمة ، ولكن اليونان وحدهم هم الفلاسفة على وجه الحقيقة : ومنهم حكماء الروم ، وهم منقسمون إلى القدماء الذين هم أساطين الحكمة ، وإلى المتأخرين وهم المشاؤون وأصحاب الرواق وأصحاب أرسططاليس ، وإلى فلاسفة الإسلام الذين هم حكماء العجم وإلا فلم ينقل عن العجم قبل الإسلام مقالة فى الفلسفة ، إذ حكمهم كلها كانت متلقاة من النبوات ، إما من الملة القديمة وإما من سائر الملل ، غير أن الصابئة كانوا يخلطون الحكمة بالصبوة ، فنحن نذكر مذاهب الحكماء القدماء من الروم اليونانيين ، على الترتيب الذى نقل فى كتبهم ، فإن الأصل فى الفلسفة والمبدأ فى الحكمة للروم ، وغيرهم كالعيال عليهم »[3]، ونحن نعلم أن تراث الهند انتقل إلى العالم الإسلامى ، كما انتقل تراث العجم ، وعرف الإسلاميون معرفة تامة أقوال حكمائهم الأقدمين كما عرفوا الصابئة وتبين لهم أنها خلطت عقائدها القديمة بالفلسفة اليونانية ، وهذا حق . عرف الإسلاميون كل هذا ،

---

(١) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ومحاسن الحكم ص ٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٤ .

(٣) الشهرستانى — الملل والنحل جـ ٢ ص ٢٣٨ — ٢٤٠ .

ولكن تنبهوا إلى أن « الفلسفة » ، من حيث هى فلسفة ، خاصية اليونان ، فيهم وحدهم ظهرت .

فإذا انتقلنا مع مؤرخى الفلسفة الإسلامية إلى المسرح اليونانى ، حيث ظهرت الفلسفة ، نجد هؤلاء المؤرخين يعرفون — عن طريق التراجم التى وصلتهم — صورتين لفلاسفة اليونان ، صورة صحيحة ، وصورة مشوهة ، ولكنهم اختاروا دائماً الصورة المشوهة . أو بمعنى أدق نقلت إليهم صورتان صورة واضحة للفيلسوف ، وصورة مختلطة ، لونها السوريان من قبل ، فاختاروا الصورة الثانية . كان فى الصورة المختلطة مجال لتفسير وعناصر دينية أضفاها المزاج السوريانى ، أو المزاج الأفلاطونى الحديث المتأخر . فإذا ذهبنا مع الإسلاميين إلى بدء الفلسفة اليونانية — وهم يبدأون ، كما نبدأ نحن ، تاريخ اليونان الفلسفى بالطبيعيين — نراهم قد ذكروا أن كلام هؤلاء الطبيعيين فى الفلسفة يدور على الكائنات كيف هى ، وفى الإبداع ، ثم عن المبادئ وكم هى ، وتكون العالم ، وماهية البارى (الله) — ونوع حركته أو سكونه ، وهذا صحيح إلى حد كبير : ولكنهم أضافوا ، تحت تأثير مزاجهم الدينى الإسلامى ، أنهم تكلموا أيضاً فى وحدانية الله[1]. فهل يتصور الإسلاميون أحادية المادة عند الأيونيين كأنها وحدانية الله ؟ .

المدرسة الطبيعية

طاليس :

عرف المسلمون فلاسفة المدرسة الأيونية وتكلموا عن كل واحد منهم وسنجد فى تصويرهم لفلسفة كل منهم كما قلت من قبل صورة مشوهة وصورة حقيقية .

أما عن طاليس فقد عرفوا أنه أول فلاسفة أيونيا « فهو أول من تفلسف فى الملطية وأنه أول من حاول أن يفسر أصل الوجود : من أين جاء — وإذا جاء ، لم جاء — وإذا انقلب إلى أين يكون انقلابه »[2] . وعرفوا عن كتاب تاريخ الفلاسفة لفرفوريوس ، الذى نقلت أجزاء منه إلى العربية « أن أول الفلاسفة السبعة ثالث بن مالس الأمليسى »[3].

ثم انتقلت إليهم فكرته الرئيسية : أن المبدع الأول هو الماء ، وأن الماء قابل لكل صورة ، ومنه أبدعت الجواهر كلها : السماء والأرض وما بينهما وهو علة كل مبدع ، وعلة كل مركب من العنصر الجسمانى . وأنه حين جمد الماء ، تكونت الأرض ، وحين انحل ، تكون الهواء . ومن صفو الهواء تكونت النار ، ومن الدخان والأبخرة تكونت السماء . ومن الاشتعال الحاصل

---

(١) الشهرستانى : الملل ج ٢ ص ٢٤٣ .

(٢) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ص ٣١٤ .

(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٣٥٦ .

من الأثير تكونت الكواكب . هذا هو مذهب طاليس حقاً ، ولكن سرعان ما يمزج الإسلاميون أقواله بأقوال أرسطاليس : فالكواكب تدور حول « المركز » دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل منها إليه . . . وهنا أرسطاليسية واضحة : فكرة دوران الأرض والكواكب حول المحرك الأول ، فى حركة شوق ، يتجه فيها العاشق نحو المعشوق . وقائمة على فكرة العلية الأرسطاليسية .

ثم ينقلون عنه أنه يقول : والماء ذكر والأرض أنثى ، وهما يكونان سفلا ، والنار ذكر والهواء أنثى ، وهما يكونان علواً ، وكان يقول : إن هذا العنصر الذى هو أول وآخر — أى هو المبدأ والكمال — هو عنصر الجسمانية والجرمانية لا أنه عنصر الروحانية البسيطة .

ونحن نعلم أن طاليس لم يضع الموجودات فى نظام عددى ، وأن هذه إنما هى محاولة متأخرة عنه لدى الفيثاغوريين ، لكن الإسلاميين تنبهوا إلى أن طاليس طبيعى ، ويتكلم عن الجسمانية لا عن الروحانية . ثم يضع الإسلاميون رأيه ممزوجاً بأفلاطونية محدثة « أن هذا العنصر له صفو وكدر فما كان من صفوه فإنه يكون جسماً ، وما كان من كدره فإنه يكون جرماً ، فالجرم يدثر والجسم لا يدثر ، والجرم كثيف ظاهر ، والجسم لطيف باطن وفى النشأة الثانية يظهر الجسم ويدثر الجرم ، ويكون الجسم اللطيف ظاهراً ، والجرم الكثيف داثراً » .

ثم يقلبه الإسلاميون أفلاطونياً محدثاً خالصاً فيقول عندهم : إن فوق السماء عوالم مبدعة لا يقدر المنطق أن يصف تلك الأنوار ، ولا يقدر العقل على إدراك الحسن والبهاء ، وهى مبدعة من عنصر لا يدرك غوره ، ولا يبصر نوره ، والمنطق والنفس والطبيعة تحته ودونه ، وهو الدهر المحض من نحو آخره لا من نحو أوله ، وإليه تشتاق العقول والأنفس ، وهو الذى سميناه الديمومة والسرمد والبقاء فى حد النشأة الثانية » ولم يتكلم طاليس لا عن النشأة الأولى ولا عن النشأة الثانية .

وقد حاول الشهرستانى[١] أن يفسر قول طاليس « الماء هو المبدأ الأول » بحيث لا يتعارض مع فكرة الألوهية ، فقرر أن الماء عند طاليس هو مبدأ المركبات الجسمانية ، لا المبدأ الأول فى الموجودات العلوية « لما اعتقد أن العنصر الأول هو قابل كل صورة — أى منبع الصور كلها — فأثبت فى العالم الجسمانى له مثالا يوازيه فى قبول الصور كلها ، ولم يجد عنصراً على هذا النهج مثل الماء ، فجعله المبدأ الأول فى المركبات ، وأنشأ منه الأجسام والأجرام السماوية والأرضية » ثم يقارن الشهرستانى بين قول طاليس وبين ما ذكرته التوراة فى سفر التكوين : « مبدأ الخلق هو جوهر خلقه الله تعالى ، ثم نظر إليه نظرة إلهية فذابت أجزاؤه ، فصارت ماء ، ثم ثار من

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ .

الماء بخار مثل الدخان ، فخلق منه السموات ، وظهر على وجه الماء زبد مثل زبد البحر فخلق منه الأرض ، ثم أرساها بالجبال . وكان تاليس الملطى إنما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية » .

ويحاول الشهرستانى بعد أن يجد فى الكتب السماوية – وفى القرآن بالذات شبهاً بمذهب طاليس ، فالعنصر الأول عنده – منبع الصور – شديد الشبه باللوح المحفوظ الوارد فى الكتب الإلهية ، إذ فيه جميع أحكام المعلومات وصور الموجودات والخبر عن الكائنات ، والماء على القول الثانى شديد الشبه بالماء الذى عليه العرش المذكور فى القرآن (وكان عرشه على الماء)[1]

وما أبعد أقوال طاليس عن كل هذا . عن فكرة التوراة وعن فكرة القرآن . فالماء فى التوراة وفى القرآن مخلوق ، كما أن طاليس لم يتكلم عن عنصر أول أعلى هو منبع الصور . وعنصر يحاكيه فى عالم الأجسام هو الماء ، والأول هو اللوح المحفوظ ، والثانى هو مادة الموجودات .

وأخيراً – يذكر المؤرخون الإسلاميون أن طاليس موحد – توحيداً كاملا ، ذهب إلى أن العالم مبدعاً لا تدرك صفته العقول من جهة جوهريته . وإنما يدرك من جهة آثاره . وهو الذى لا تعرف هويته فحسب . بل لا يعرف أيضاً اسمه . إننا نصل إلى معرفته من نحو أفعاله وإبداعه وتكوينه الأشياء ، ولا ندرك له اسماً من نحو ذاته ، بل من نحو ذاتنا . . . ويضع المؤرخون الإسلاميون على لسان طاليس أن الله هو المبدع ولا شىء مبدع ، ولا صورة لمبدع عنده فى الذات ، لأن قبل الإبداع إنما كان هو فقط وإذا كان هو فقط ، فليس يقال حينئذ جهة وجهة ، حتى يكون هو وصورة ، أو حيث وحيث حتى يكون هو وذو صورة ، والوحدة الخالصة تنافى هذين الوجهين والإبداع هو تأييس ما ليس بأيس (إيجاد ما ليس بموجود) وإذا كان هو مؤيس الأيسيات ، والتأييس لا من شىء متقادم ، فمؤيس الأشياء لا يحتاج إلى أن يكون عنده صورة الأيس بالأيسية ، وإلا فقد لزمه ، إن كانت الصورة عنده ، أن يكون منفرداً عن الصورة التى عنده ، فيكون هو وصورة ، وقد بينا أنه قبل الإبداع وإنما هو فقط .

عجباً أن يحمل طاليس كل هذا ، وأن يجعل منه فيلسوف يؤمن بالتوحيد . وقد نقلت النص لكى يتبين للقارئ بوضوح محاولة النقلة ، ثم من يدعون فلاسفة الإسلام ، أن يصوروا آراء الفلاسفة بصورة توحيدية ، حتى يتقبل المجتمع الإسلامى هذه الآراء وحتى لا يقف منها موقف العداء ، فطاليس مؤمن بالتوحيد بوجود إله واحد ، وأنه أبدع الأشياء من لا شىء ولا صورة لديه للموجودات حتى لا تتعدد ذاته ، وهو منزه عن الصورة والجهة والحيث ، والتأييس ليس من شىء متقادم أى ليس من مادة قديمة ، بل إن صور الموجودات ليست عنده ، وهنا يكملونه أفلاطونياً أو أفلاطونياً محدثاً : فهو يذهب إلى أنه أبدع العنصر الذى فيه صور الموجودات والمعلومات كلها ، فانبعث من كل صورة موجود ، فى العالم العقلى ، على المثال

---

(١) سورة هود آية ٧ .

الذى فى العنصر الأول ، فمحل الصور ومنبع الموجودات كلها هو ذات العنصر « وما من موجود فى العالم العقلى والعالم الحسى إلا وذات العنصر صورة له ومثال عنه » . وأخيراً يقول « ومن كمال ذات الأول الحق أنه أبدع مثل هذا العنصر ، فما يتصوره العامة فى ذاته تعالى ، أن فيها الصورة — يعنى صور المعلومات — فهو من مبدعه ويتعالى الأول الحق بوحدانية هويته عن أن يوصف بما يوصف به مبدعه »[1] ويشبه هذا — كما قلت من قبل — باللوح المحفوظ .

وهكذا انقلب طاليس — فى نظر مؤرخى الفلسفة الإسلاميين — مسلماً موحداً ، وأرسطاليسياً أحياناً ، وأفلاطونياً أحياناً أخرى ، وأفلاطونياً محدثاً فى نهاية الأمر .

وأحياناً نرى صورة لطاليس تقترب من حقيقته إلى حدما . فيذكر القفطى أن ثاليس الملطى هو أول من قال « إن الوجود لا موجد له تعالى » ولكن القفطى ما يلبث أن يخلط بينه وبين أقوال الهنود ، فيقول إنه علل — إنكاره للموجد بما يشاهده فى هذا العالم من اختلاف ، فالموصوف بالصفات الحسنى لا تصدر عنه هذه الأمور المختلفة[2].

وأحياناً نرى صورة حقيقية لدى الإسلاميين عن طاليس ، فقد نقل إلى العالم الإسلامى كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو . ونحن نعلم أن فى الفصل الثالث من المقالة الأولى لهذا الكتاب صورة حقيقية عن طاليس وعن آرائه ، وقد عرف الإسلاميون هذا الكتاب معرفة كاملة .

بل إننا نجد شارحاً أيضاً لكتاب الطبيعة لأرسطو ، وهو يحيى بن عدى يتبين له « أن المتقدمين من الطبيعيين غير هؤلاء لم يبينوا علة فاعلة إلا العنصر ، وقالوا إنه مدبر الكل ، وأنه لا متناه فى العظم ، وأنه لا كائن ولا فاسد » ثم يحدد هؤلاء الطبيعيين : فانقسيمانس يقول إنه الهواء ، وثاليس يقول إنه الماء ، وانقسمندريس يقول إنه ما بينهما » . بل يتبين لهذا الشارح أنه لا ينبغى أن نعجب ألا يتمكن الأولون : فى هذا الدور الطبيعى ، أن يقفوا « على القوة التى تجمع ؛ إنه دور مبكر فى تاريخ الفكر » فظن هؤلاء الفلاسفة الطبيعيون أن ذلك الأسطقس الوحد الذى هو علة كون باقى الاسطقسات هو الإله ، والسبب فى هذا « أنهم لما لم ينظروا فى علة إلا العلة العنصرية وحدها ، ظنوا أنها العلة الأولى للموجودات »[3] ، يتبين لنا بوضوح من هذا النص أنه كان هناك لدى الإسلاميين صورة واضحة عن طاليس والطبيعيين المتقدمين عامة ، وعن أن هؤلاء الطبيعيين لم يصلوا إلى فكرة الله — كعلة فاعلية أولى العالم ، بل إنهم توصلوا فقط إلى معرفة علة عنصرية ، إلى عنصر واحد ، كعلة أولى للموجودات .

وانتقل كتاب النفس لأرسطو إلى العالم الإسلامى . وفيه تفصيل حقيقى لآراء طاليس فى

---

(١) الشهرستانى — الملل والنحل ج ٢ ص ١٤٢ — ٢٤٤ .

(٢) القفطى : أخبار ص ٧٥ .

(٣) أرسطو : كتاب الطبيعة (نشرة الدكتور بدوى) ج ١ ص ١٢٨ .

النفس . يقول أرسطو « وثاليس الحكيم يشبه أن يكون ظنه بالنفس بأنها محركة فاعلة ، لا سيما إذا كان يثبت نفساً لحجر المغناطيس لا مكان جذبها الحديد » [١] ، وفى نص آخر « إن طاليس يقول بأن النفس مخالط للكل وأن الكل مملوء روحانية » [٢] ثم يذكر هذا الكتاب أيضاً الفيلسوف هبون — آخر ممثل للمدرسة الأيونية وتلميذ متأخر لطاليس — تابعه فى قوله بأن الماء أصل الوجود، وذهب إلى أن « النفس ماء » والذى أداه إلى هذا القول ما رأى من « أن النطفة أرطب جميع الأشياء » [٣] .

بل إننا نرى صورة أوضح لطاليس الحقيقى فى كتاب انتشر فى العالم الإسلامى ، بل كان مصدراً لكثيرين من مؤرخى الفلسفة الإسلاميين ، كجابر بن حيان والشهرستانى والمقدسى والشهرزورى ، وهذا الكتاب هو كتاب « الآراء الطبيعية » لفلوطرخس . فقد نقل فلوطرخس للمسلمين أن « ثاليس الذى من أهل ملطية ، فإنه يرى أن المبدأ والإسطقس شىء واحد » [٤] ثم يشرح فكرته عن المبادئ وما هى فيقول : « أما ثاليس الملطى فإنه قال « إن الماء أول الموجودات ، وقد يظن أن هذا الرجل أول من ابتدأ الفلسفة أو به سميت فرقة الأيونيين ، فقد كان للفلسفة انتقال كبير ، وهذا الرجل تفلسف بمصر ، وصار إلى ملطية وهو شيخ ، وهو يرى أن الكون كله من الماء ، وينحل إلى الماء » ويشرح فلوطرخس ما دعا طاليس إلى هذا القول ، ويورد أدلته الثلاثة — وأولها « إنه وجد مبدأ جميع الحيوان من الجوهر الرطب الذى هو المنى ، كما وجد أن مبدأ جميع الأشياء من رطوبة ، ودليل ثان أيضاً أنه وجد النبات بالرطوبة يغتذى ويثمر ، وأنه إن عدمت الرطوبة جف وبطل . ودليل ثالث أن النار نفسها — أعنى حرارة الشمس والكواكب — تغتذى ببخار الماء ، وكذلك العالم بأسره » ثم يقدم فلوطرخس مصدر فكرة طاليس ، فهى فى الشعراء اللاهوتيين من قبله وأهمهم هو ميروس . فيقول « وقد يرى أمرس الشاعر هذا الرأى ، إذ يقول إن أوقانوس كأنه عمل مولداً للكل » [٥] .

ويذكر فلوطرخس فى موضع آخر أن ثاليس كان يرى « أن الله هو عقل العالم » [٦] ولعله يشير بهذا إلى أن تصور ثاليس لله هو تصور مادى ، هو العالم بأسره ، وهى الأحادية المادية المعروفة عن المدرسة الأيونية ، كما يذكر فلوطرخس أيضاً أن ثاليس يقول :

---

(١) أرسطو . كتاب النفس ص ١١ .
(٢) نفس المصدر ص ٢٦ .
(٣) نفس المصدر ص ١١ ، ١٢ وانظر أيضاً الآراء الطبيعية لفلوطرخس ص ١٧٣—١٧٥ .
(٤) فلوطرخس : الآراء ٩٦ .
(٥) فلوطرخس : الآراء ص ٩٧ ، وانظر أيضاً ص ٩٩ .
(٦) نفس المصدر . ص ١١٣ .

« إن دامونن هى جواهر نفسانية ، وايراون هى الأنفس المفارقة للأبدان ، فالخيرة منها هى الأنفس الفاضلة ، والشريرة منها هى الأنفس الرديئة » ولم يكن هذا هو رأى ثاليس بالدقة ، إن طاليس قال إن فى كل شىء نفساً ، ولكنه ، لم يتكلم عن أنفس فاضلة وأنفس شريرة : لقد عرف هذا بعده ولم يكن لدى الإسلاميين منهج نقدى يتبينون به صحة نسبة الآراء الفلسفية إلى واضعيها . ولكن فلوطرخس يورد أيضاً أن ثاليس يقول « إن النفس طبيعة دائمة الحركة أو محركة بذاتها »[1] ثم ما يلبث فلوطرخس أن يبين آراء طاليس المادية فيذكر أن طاليس يقول فى الضرورة : هى من الأشياء التى فى غاية القوة لأنها تقوى على الكل[2] ويشير إلى قول ثاليس الأحادى « إن العالم واحد فقط »[3] ثم يورد فلوطرخس آراء ثاليس المختلفة فى المسائل الطبيعية فى صورة حقيقية .

أنكسمندريس :

فإذا انتقلنا إلى أنكسمندريس ، نجد مؤرخى الفلسفة الإسلاميين يذكرونه تحت اسم أنقسمندريس أو أنا كسيماندورس ويذكرون أنه من ملطية ، وأنه أستاذ فيثاغورس فيذكر المبشر بن فاتك أن فيثاغورس توجه إلى مليطون (أى ملطية) ليتعلم الحكمة من الحكيم أنكسيماندورس ، الهندسة والمساحة والنجوم . كما يذكر أيضاً أن ديوجانس الفيلونى ، الفيلسوف الطبيعى ، كان من تلامذته[4] .

أما عن فلسفته ، فإن الشهرزورى ، قد عرف قوله باللامتناهى — وإن لم يكن الشهرزورى دقيقاً فى تعبيره ، فهو يقول « وكان رأيه أن أول الموجودات المخلوقة للبارى تعالى : الذى لا نهاية له . ومنه كان المكون . وإليه ينتهى الكل » ونحن نعلم أن أنكسمندريس لم يعرف فكرة الخلق ، كما لم يعرف فكرة الله ، ولم يسم اللامتناهى بالله . ولكن الشهرستانى كان أقرب إلى تصوير مذهب أنكسمندريس حين يقول إن أصل الأشياء عند أنكسمندريس جسم موضوع الكل لا نهاية له ، وأن أنكسمندريس لم يبين ماهية ذلك الجسم ، هل هو من العناصر ، أم خارج عنها[5] . ويمزج الشهرستانى بين مذهب أنكسمندريس ومذهب أنكسيانس ، ونظرية أنكساغوراس فى العقل ، حين يطلق مذهب أنكسمندريس على لسان

---

(١) نفس المصدر . ص ١٥٦ .
(٢) نفس المصدر . ص ١٢١ .
(٣) نفس المصدر . ص ١٢٥ .
(٤) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ص ٥٤ ، ٧٣ .
(٥) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٢٥٣ .

تلميذه انكسيانس فيقول إن انكسيانس يذهب إلى أن الله أزلي لا أول له ولا آخر ، وهو مبدأ الأشياء ، لابدء له . وهذا تعبير فى صورة إسلامية عن لا متناهى أنكسمندريس ، ثم يضفى على هذا اللامتناهى صفات الألوهية عند بعض الفرق الإسلامية : فهو المدرك من خلقه أنه هو فقط ، ولا هوية تشبهه . وكل هوية فمبدعة عنه ، وهو الواحد ، لا عن طريق العدد وليس واحد الأعداد ، لأن واحد الأعداد يتكثر . ثم يضيف صفات أفلاطونية محدثة لهذا اللامتناهى : إن كل ما ظهر فى « حد الإبداع » فقد أبدعت صورته فى علمه الأول ، والصور عنده لا نهائية بلا نهائيته ، أزلية بأزليته ، ولا تتكثر ذاته بتكثر المعلومات ، ولا تتغير بتغيرها ، ثم إن الله أبدع صورة العنصر بوحدانيته ، ثم إن صوره العقل انبعثت فيها ببدعته ، أى بابتداع الله أيضًا . فرتب العنصر فى العقل ألوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الأنوار . وصارت تلك الطبقات صوراً كثيرة — دفعة واحدة . ويشبه أنكسمندريس هذا — فى رأى الإسلاميين — بحدوث الصور فى المرآة الثقيلة ، بلا زمان أو ترتيب . ولكن الهيولى لا تحتمل قبول تلك الصور دفعة واحدة بلا ترتيب وزمان، فحدثت تلك الصور منها على الترتيب . . عالم بعد عالم . . ولم يزل العقل فى تلك العوالم ، حتى نقصت أنوار الصور فى الهيولى . ونقصت الهيولى نفسها ، وحدث هذا كيفًا ، فتكثفت ، ولم تعد تقبل النفوس الروحانية أو الحيوانية أو النباتية ، وكل ما تقبل الحياة والحس فهو يعد من آثار تلك الأنوار . وثبات العوالم المختلفة التى تحدث إنما بقدر ما فيها من تلك الأنوار ، وإلا لما ثبتت طرفة عين . ويبقى ثباتها إلى أن يصفى العقل جزءه المختلط بها ، وتصفى النفس جزءها الممتزج بها ، فإذا صفى العقل والنفس أجزاءهما ، دثرت أجزاء تلك العوالم وفسدت وبقيت مظلمة ، وقد حرمت القليل من نور العقل والنفس الذى كان فيها ، وبقيت النفوس الشريرة فى هذا الظلام بلا نور ولا سرور ولا روح ولا راحة ولا سكون ولا سلوة[1] .

ولكن هل هذه هى الصورة الوحيدة التى عرفها الإسلاميون عن أنكسمندريس ؟ إننا نعلم أن كتب أرسطو قد نقلت إلى العربية وعرف الإسلاميون فى ثناياها آراء أنكسمندريس . وقد أوردنا من قبل نصًا من كتاب الطبيعة الذى نقله إلى العربية حنين بن إسحق ، وفى هذا النص تبيين لآراء فلاسفة ملطية الثلاثة ، طاليس وانكسمندريس وانكسيانس . بل إن أرسططاليس فى هذا الكتاب ينقد الطبيعيين الحقيقيين ثم إنه — وهو بصدد نقدهم — يورد آراءهم . إنه يعرض أيضًا آراء أنكسمندريس بالذات فى الأضداد ، فيقول : وقوم قالوا إن الأضداد موجودة فى الواحد ، ومنه تنتفض — أى تكمن وتظهر — فتخرج . . على قول أنكسمندريس[2] . بل إننا فى نفس المصدر ، نجد عرضًا أدق لرأى أنكسمندريس فى

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٣ — ٢٥٥ .

(٢) أرسطو : الطبيعة ج ١ ص ٣٤ .

المبدأ الأول[١] ثم نجد أيضًا صوراً متعددة له فى كتب أرسطو : (النفس والآثار العلوية والسماء) . ولكن حتى على افتراض أن ترجمات هذه الكتب لم تكن متيسرة لدى الباحثين ، فإن كتاباً آخر كان منتشراً لديهم وهو كتاب « الآراء الطبيعية لفلوطرخس » عرفوه كأهم مصدر للتراث اليونانى كما قلت ، وسأعرض دائماً صور فلاسفة اليونان عند المسلمين من خلال هذا الكتاب . .

أما صورة أنكسمندريس عند فلوطرخس فهى : وأما أنكسمندريس الملطى ، فإنه يرى أن مبدأ الموجودات هو الذى لا نهاية له . وأن منه كان كل الكون وإليه ينتهى الكل . ولذلك يرى أن تكون عوالم بلا نهاية . وتفسد فترجع إلى الشىء الذى عنه كان . ويقول إنه بلا نهاية ، لئلا يلزم نقصان . ويكون دائماً[٢] . وهذا هو جوهر مذهب أنكسمندريس فى اللامتناهى — وأنه لا نهائى الحكم . ويذكر فلوطرخس أيضًا عنه أنه يرى « أن السموات إلى ما لا نهاية هى آلهة »[٣] ويورد فكرة أنكسمندريس فى ظهور الأحياء « إن الحيوانات الأولى تولدت من الرطوبة ، وأنه كان يغشاها مثل قشور السمك ، فلما أتت عليها السنون صارت إلى الجفاف واليبس ، فلما تقشر ذلك القشر ، صارت حياتها زمانًا يسيراً[٤] . وعرف الإسلاميون إذن أول تفسير لنشأة الأحياء ، وأن الأحياء متطورة من اللامتجانس إلى عالم الأحياء اللامحدود . وقد ردد المقدسى هذا النص وذكره[٥] .

أود أن أنتهى من هذا كله ، إلى أن هناك صورة صحيحة لأنكسمندريس ، وصورة مشوهة ، واتخذ الإسلاميون الصورة المشوهة .

فإذا انتقلنا إلى بحث مدى معرفة المسلمين بانكسيانس نجد نفس الأمر ، نجد صورة مشوهة وصورة حقيقية . أما الصورة المشوهة ، فهو أنه نسب إليه أيضًا القول بلا متناهى أنكسمندريس فى صورته الإسلامية . حقًا إن انكسيانس ذهب كما ذهب أستاذه إلى أن المادة الأولى واحدة لا متناهية ، واختلف معه فقط فى أنها لا متعينة . فذهب انكسيانس إلى أنها متعينة وأنها هى الهواء . ولكنه لم يضف على المادة الأولى المعينة ما أضفاه الإسلاميون — على لسانه ولسان أنكسمندريس — عليها . ولكن حتى فى هذه الصورة المشوهة تنبه المؤرخون الإسلاميون إلى أنه يقول بأصل للوجود هو الهواء . ونقل عنه أيضاً أن أوائل المبدعات هو الهواء ،

---

(١) نفس المصدر جـ ١ ص ٢١٢ ، ٢١٨ .
(٢) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ٥٨ .
(٣) نفس المصدر ص ١٣٣ .
(٤) نفس المصدر ص ١٨١ .
(٥) المقدسى : البدء جـ ٢ ص ٧٤ ، ٧٥ .

ومنه يكون جميع ما فى العالم من الأجرام العلوية والسفلية. فما كون من صفو الهواء المحض فهو لطيف روحانى لا يدثر ، ولا يدخل عليه الفساد ولا يقبل الدنس ، وما كون من كدر الهواء كثيف جسمانى يدثر ويدخله الفساد ويقبل الدنس والخبث ، فما فوق الهواء من العوالم فهو من صفوه وذلك عالم الروحانيات . وما دون العوالم من العالم فهو من كدره ، وذلك عالم الجسمانيات ، كثير الأوساخ والأوضار يتشبث به من سكن إليه فيمنعه من أن يرتفع علواً ، ويتخلص منه من لم يسكن إليه ، فيصعد إلى عالم كثير اللطافة دائم السرور ، ولعله جعل الهواء أول الأوائل لموجودات العالم الجسمانى . كما جعل العنصر أول الأوائل لموجودات العالم الروحانى[1] ولم يتكلم انكسيمانس عن وجود عالمين : عالم جسمانى وعالم روحانى . وليس فى فلسفته تلك الأثنينية : وجود مبدأ أول لا متناهى أبدع العنصر وصورته ، ثم أبدع من صورة العنصر العقل ، وأن هذا العقل إنما أبدعه من أنوار الصورة . ثم مبدأ آخر هو الهواء أبدع منه عالم الجسمانيات .

هل وصل إلى الإسلاميين ما يحكيه ثيوفرسطس عنه . . كان انكسيمانس الملطى صاحباً لأنكسمندريس ، ذهب أيضاً مثله إلى أن المادة الأولى واحدة لا متناهية . ولكن لم يقل إنها لا معينة كأنكسمندريس بل إنها معينة ، وقال إنها الهواء[2] فزج الإسلاميون بين الاثنين واعتبروا قوله بأن المادة الأولى الواحدة اللامتناهية هى البارى ، هى الله . . . وأضفوا عليها صفات الألوهية من وحدة وماهية وقدرة . ثم اعتبروا الهواء مادة العناصر الجسمانية يبدع منها عالماً بعد عالم . وصاغوا هذا جميعاً فى شكل أفلاطونى محدث غنوصى ؟ وأخيراً يقول الشهرستانى « وهو على مثال مذهب ثاليس إذا أثبت العنصر ، والماء فى مقابلته ، وهو قد أثبت العنصر ، والهواء فى مقابلته . وأنزل العنصر منزلة القلم الأول » والعقل منزلة « اللوح » القابل لنقش الصور . ورتب الموجودات على ذلك الترتيب . وهو أيضاً من مشكاة النبوة اقتبس . وبعبارات القوم التبس »[3] . وهكذا — أصبح انكسيمانس من تلامذة الأنبياء والأصفياء ، وما أبعد هذا الكلام عن فيلسوف طبيعى من فلاسفة أيونيا ينادى بأحادية المادة ، ولا يخرج تفكيره عن تفسير مادى للوجود .

ولكننا نجد الصورة الحقيقية لانكسيمانس عند الإسلاميين . . صورة نراها فى كتاب الطبيعة لأرسطو ، وقد عرفه الإسلاميون ، كما عرفوا كتب أرسطو المختلفة . وفى كتاب الطبيعة بالذات عرض لمذهب انكسيمانس ، وأن المبدأ الأول عنده هو الهواء[4]، وأن تولد الأشياء إنما

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٢٥٣ — ٢٥٥ .

(٢) النشار : نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان ص ٣٠ .

(٣) الشهرستانى : الملل ص ٢٥٦ .

(٤) أرسطاليس : كتاب الطبيعة جـ ١ ص ٥ .

هو بالتكاثف واسخلخل[١] . ثم إن الإسلاميين عرفوا أيضًا – فيما أثبت الدكتور فؤاد الأهوانى ، النص الذى أورده ايتيوس المؤرخ اليونانى القديم عن انكسيمانس « كما أن النفس – لأنها هواء – تمسكنا ، كذلك النفس والهواء يحيط بالعالم بأسره » ، فيردد الشهرزورى هذا النص « انكسيمانس الملطى ، وكان يرى أن أول الموجودات المخلوقة للبارى تعالى الهواء ، ومنه كان الكل ، وإليه ينحل ، مثل النفس الذى فينا ، فإن الهواء هو الذى يحفظه فينا ، والروح والهواء يمسكان العالم » ويرجح الدكتور الأهوانى أن الشهرزورى كان يرجع إلى كتاب قديم فى أخبار الفلاسفة من الذين أخذوا عن ايتيوس[٢] . غير أننى أجزم بأن الشهرزورى أخذ نصه عن فلوطرخس : « وأما انقسيمانس الملطى فإنه يرى أن مبدأ الموجودات هو الهواء ، وأن منه كان الكل ، وإليه ينحل ، مثل النفس الذى فينا ، فإن الهواء الذى يحفظها فينا ، والروح ينبث فى العالم كله » ، ويتكلم فلوطرخس عن آراء انكسيمانس الطبيعية فى مواضع متعددة من كتبه – وكيف يتحكم الهواء فى العالم ، وأن هذا الهواء الكثيف المقاوم يدفع الكواكب[٤] . . . إلخ .

هذه صورة واضحة لانكسيمانس . ولكن الإسلاميين كما قلت فضلوا الصورة المشوهة له على الصورة الحقيقية ، وقد ثبت أن كلتا الصورتين قد وصلتا إليهم .

٢ – الفيثاغورية :

أما عن فيثاغورس فقد عرف المؤرخون الإسلاميون حياته معرفة طيبة . وترك لنا المبشر بن فاتك فى كتابه « مختار الحكم ومحاسن الكلم »[٥] صورة مطولة لحياة فيثاغورس ودعوته ، ومدرسته وجماعته ونظامها ، وحاكاه ابن أبى أصيبعة[٦] ، أما القفطى فقد ترك لنا فقرة قصيرة ، ولكنها فى غاية الدقة عن فيثاغورس[٧] . ثم احتفظ لنا ابن مسكويه فى كتابه « جاويدان خرد » بوصية فيثاغورس المعروفة بالذهبية ، وهى وإن كانت منحولة ، غير أن بها الكثير من الأخبار الفيثاغورية القديمة[٨] . كذلك وصلت الفيثاغورية القديمة للإسلاميين خلال

---

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٣٣ ، ٤٣ .
(٢) الدكتور الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية ص ٦٣ ، ٦٦ .
(٣) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ٩٨ .
(٤) نفس المصدر ص ١٢٩ : ١٣١ ، ١٣٣ ، ١٣٦ ، ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٠ ، ١٥٣ .
(٥) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ص ٥٣ – ٧٢ .
(٦) ابن أبى أصيبعة : عيون ج ١ ص ٣٧ .
(٧) القفطى : إخبار العلماء ص ١٧٠ .
(٨) ابن مسكويه : جاويدان خرد ٢٢٥ – ٢٢٨ .

كتب أرسطو كما قلت « الطبيعة وما بعد الطبيعة والآثار العلوية » . ثم يعطينا فلوطرخس فى « الآراء الطبيعية » صورة واضحة عن المذهب الفيثاغورى فيرى أنه كان للفلسفة مبدأ آخر ، وهو من فوثاغورس بن منسارخس من أهل ساميا ، أى ساموس وهو أول من سمى الفلسفة بهذا الاسم . وكان يرى أن المبادئ هى الأعداد والمعادلات وكان يسميها — هندسات . . . . إلخ[١]. وأن فرقة فيثاغورس سميت إيطاليق ، لأن فوثاغورس كان مقيماً بإيطاليا إذ انتقل من سامس التى كانت موطنه[٢]. يذكر أن فيثاغورس كان يرى أن المبادئ منها الواحدة ، وهى الإله والخير ، وأنها من طبيعة الواحد وهى العقل . وأن الثانية التى لا حد لها هى التى تسمى دوادا — وهى الشر ، وفيها الكثرة العنصرية والعالم المبصر[٣]. وكان يرى أيضاً أن العنصر بأجمعه متغير مستحيل سيال متنقل[٤] . كما أن فيثاغورس يرى أن الشىء المحيط يسمى عالماً . أما قوله فى النفس يرى أنها عدد يحرك ذاته[٥]، وأن الحى والناطق فى النفس غير فاسد ، وأن النفس ليست الإله ؛ ولكنها فعل الإله السرمدى ، وأما جزؤها الذى ليس بناطق ، فإنه فاسد[٦]ثم إن الكتاب بعد ذلك يمتلئ بأخبار فيثاغورس والفيثاغوريين ويعدد آراء فيلالاوس ويورد آراءه فى فناء العالم وأنهما على طريقين أحدهما من السماء بنار تسيل منه ، والآخر بماء قمرى بانقلاب القمر وبانسكاب الماء ، وأن البخارات هى غذاء العالم[٧]. ثم إننا نعلم أن آراء الفيثاغورية وصلت صحيحة خلال محاورة فيدون ، وقد نقلت هذه المحاورة إلى العالم الإسلامى أيضاً .

غير أن الصورة المشوهة لفيثاغورس ما لبثت أن انتقلت إلى الإسلاميين فى صورة الفيثاغورية الجديدة . أما عن مذهبه فينقله الشهرستانى « إنه يدعى أنه شاهد العالم بحسه وحدسه الفلكى ، وبلغ فى الرياضة إلى أن سمع حفيف الفلك ، ووصل إلى مقام الملك ، ذكر أنه ماسمع قط ألذ من حركاتها ولا رأى شيئاً قط أبهى من صورها وهيئاتها »[٨]، وأن الأشياء الملذة للنفس تأتيه حشداً وإرسالا كالألحان الموسيقية الآتية إلى حاسة السمع ، فلا يحتاج إلى أن يتكلف لها طلباً[٩]هذه الألحان السماوية إذن هى التى قادته إلى تسمع الحقيقة ، فما الحقيقة عنده ؟

---

(١) فلوطرخس : الآراء ص ٩٩.
(٢) نفس المصدر ، ص ١٠٢.
(٣) نفس المصدر ، ص ١١٢.
(٤) نفس المصدر ، ص ١١٥.
(٥) نفس المصدر ، ص ١٥٦ .
(٦) نفس المصدر ، ص ١٦٢.
(٧) نفس المصدر ، ص ١٦٧.
(٨) الشهرستانى : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٦٧ وانظر أيضاً ص ٢٧٨ .
(٩) القفطى : إخبار العلماء ص ١٧١ .

هنا يضع الإسلاميون على لسانه المذهب الفيثاغورى الحديث ، وهو مذهب خليط من الأفلاطونية والفيثاغورية ، مذهب يتبنى الفكرة التى رددها أفلاطون عن الفيثاغورية « إن من يتبع الآلهة فهو سعيد ، ومن يتبع الأشياء الفانية فهو شقى » . وعلى هذا المذهب شبه الصوفى ترتفع عددية تحاول أن تعين طبيعة الحقيقة العليا المتسامية ، بالأعداد وخواصها . ويمثل هذه الفيثاغورية الحديثة مودراتس القادسى وقد كتب مودراتس يقول « إن نظرية الطبيعة التى عرضها أفلاطون فى طيماوس هى نظرية فيثاغورية ، وأنهم — أى الفيثاغوريون — هم الذين نقلوها لأفلاطون » .

ويلاحظ الرهيبة أن نظرية الحساب الميتافيزيقى لمودراتس هى ترجمة عددية أو تعبير عددى عن الميتافيزيقا الأفلاطونية . وهى تقرر بأن الصور المختلفة للحقيقة هى تغيرات أو صور أو درجات للواحد البدائى . هناك الواحد الذى يتجاوز الوجود أو الماهية ، وواحد ثان هو الموجود الحقيقى أو المعقول — أى المثل . وواحد ثالث هو النفس المشاركة للمثل . وتحت ثالوث هذا الواحد — المادة التى تشارك المثل ، ولكنها تنتظم على مثالها . هذه النظرة للوجود أصبحت فيما بعد النظرة الأساسية للأفلاطونية المحدثة . أما تفسير الوجود بالأعداد ، فهو عمل رمزى ، ذلك أن اللغة لا تستطيع أبداً بوضوح — فيما يرى مودراتس — أن تنقل إلينا العناصر الأولى ، فالجأ الفيثاغوريون إلى الأعداد لتوضيح هذه العناصر ، فاعتبروا العدد « واحد » علة الاجتماع والعدد « اثنين » علة الانفصال ، فالفيثاغوريون إذن لم يعرفوا العدد كعلم قائم بذاته ، وإنما كنهج للتوصل إلى الحقيقة اللامحسوسة . وقد أثرت الفيثاغورية فى كتب فيلون الذى استفاد بطيماوس . وقد رأينا من قبل كيف اعتبرها مودراتس عملا فيثاغورياً بحتاً وهو يعلق على الخواص العددية فى النفس . وقد كان من أهم رجال الفيثاغورية الحديثة نيقوماخس الجيراسى ، ونراها مبثوثة فى كتابه (اللاهوت الرياضى[1]) . وقد وصلت هذه الفيثاغورية إلى العالم الإسلامى ، وهى تستند على الفيثاغورية الأولى ثم اختلطت بالأفلاطونية الحديثة . ولا شك أن الإسلاميين عرفوا الفيثاغورية المحدثة معرفة كاملة بل إنهم عرفوا أيضاً نيقوماخس الفيثاغورى وإن كانوا قد اعتبروه (نيقوماخس أبو الفاضل أرسطاليس) وأخذ عنه علم العدد والنغم واشتهر بعد ذلك ولا يعرف بين حكماء اليونان إلا بالفيثاغورى[2] .

وهذا هو المذهب الفيثاغورى الجديد مختلطاً بالأفلاطونية المحدثة يقدمه الشهرستانى لنا منسوباً إلى فيثاغورس ويذكر أنه كان فى زمن سليمان بن داود عليه السلام ، وأنه أخذ الحكمة من معدن النبوة ، وأنه كان يقول فى الإلهيات : إن الله واحد لا كالآحاد ، فلا يدخل فى العدد

---

(١) Erehter : Histoiac de Philosophie T, i, pr 440 ' 441.

(٢) القفطى : أخبار العلماء ص ١٧١ .

ولا يدرك من جهة العقل ولا من جهة النفس ، لا يستطيع هذا ولا ذاك أن يصفه بصفة ، إنما هو فوق الصفات العقلية والروحانية لا تدرك ذاته . وإنما ندركه بآثاره وصنعه وأفعاله . . وكل عالم من العوالم يدركه بقدر ما فيه من آثار تظهر فيه . فيصفه . فالموجودات التى خصت بآثار روحانية تصفه وصفاً روحانياً . والموجودات التى خصت بآثار مادية تصفه وصفاً مادياً ، والموجودات متفاوتة فى وصفها له وإدراكها لحقيقته . فقد جبل الحيوان على آثار خاصة به فينعته تبعاً لجبلته ، ونظر الإنسان على آثار خاصة به فيصفه بفطرته . والناس أيضاً متفاوتون فى قدرهم فكل واحد منهم يصفه تبعاً لقدرته ، ويقدسه تبعاً لخصائص صفته .

ويقسم فيثاغورس — فى نظر الشهرستانى — الوحدة إلى قسمين : وحدة الله ، وهى وحدة الإحاطة بكل شىء ، وحدة الحكم على كل شىء . وهى وحدة تصدر عنها الآحاد فى الموجودات والكثرة فيها . وإلى وحدة مستفادة من الغير وهى وحدة المخلوقات ، ويقسمها أيضاً إلى : وحدة قبل الدهر ، ووحدة مع الدهر ووحدة بعد الدهر . وحدة قبل الزمان ، ووحدة مع الزمان ، فالوحدة التى قبل الد هر هى وحدة الله . والوحدة التى مع الدهر هى وحدة العقل الأول . والوحدة التى بعد الدهر هى وحدة النفس . والوحدة التى قبل الزمان هى وحدة النفس . والوحدة التى مع الزمان هى وحدة العناصر والمركبات ، ويقسمها أيضاً إلى وحدة بالذات ووحدة بالعرض ، فالوحدة بالذات ليست إلا الله مبدع الكل ، الذى تصدر منه الوحدانية فى العدد والمعدود — والوحدة بالعرض تنقسم إلى ما هو مبدأ للعدد وليس داخلا فيه ، وإلى ما هو مبدأ العدد وهو داخل فيه ، والأول كالوحدة للعقل الفعال لأنه لايدخل فى العدد والمعدود ، والثانى ينقسم إلى ما يدخل فيه كالجزء له — فإن الاثنين إنما هو مركب من واحدين ، وكذلك كل عدد فمركب من آحاد لا محالة . وحينما ارتقى العدد إلى أكثر . نزلت نسبة الوحدة فيه إلى أقل — وإلى ما يدخل فيلازم له كالجزء فيه ، وذلك لأن كل عدد معدود لن يخلو قط عن وحدة ملازمة — فإن الاثنين والثلاثة فى كونهما اثنين وثلاثة وحدة ، وكذلك المعدودات من المركبات والبسائط وحدة . إما فى الجنس أو فى النوع أو فى الشخص ، كالجوهر فى أنه جوهر على الإطلاق . والإنسان فى أنه إنسان ، والشخص المعين — مثل زيد ، فى أنه ذلك الشخص بعينه . فلم تنفك الوحدة عن الموجودات قط . وهذه وحدة مستفادة من وحدة الله . لزمت الموجودات كلها وإن كانت فى ذواتها متكثرة . وإنما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه ، وكل ما هو أبعد من الكثرة فهو أشرف وأكمل[1] .

هذا ما نسب إلى فيثاغورس . وهو يبين إلى أى حد اختلطت المسائل عن التراث الفلسفى اليونانى لدى الإسلاميين . فالنص أفلاطونى محدث ، اختلط بمشائية . وظهرت فيه مصطلحات

(١) الشهرستانى . الملل والنحل جـ ٢ ص ٢٦٩ — ٢٨٠ .

أرسطو ، وقد نسب كل هذا إلى فيثاغورس . ثم يكاد يتبين للشهرستانى أثر فيثاغورس فى فكرتى الصورة والمادة الأرسطاليسيتين ، فيقرر أن لفيثاغورس رأياً قد خالف فيه جميع الفلاسفة من قبله ، وخالفه فيه من بعده فلاسفة ، وهو أنه جرد العدد من المعدود تجريد الصورة من المادة ، وأنه تصور موجوداً محققاً وجود الصورة وتحققها ومن الثابت أن فيثاغورس لم يجرد العدد من المعدود . ولكن هكذا تصوره أرسطو ، وكان هذا التصور من الأسباب المؤدية إلى فكرة الصورة والهيولى .

غير أن الإسلاميين عرفوا على أية حال جوهر المذهب الفيثاغورى القديم : أن الأعداد هى أصول الموجودات ، ثم ركبوا على هذا التعبير أرسطاليسية وفيثاغورية حديثة وأفلاطونية حديثة . ووصلوا أيضاً إلى أن من أقوال فيثاغورس أن العالم نغم « وصارت طائفة من الفيثاغورسيين إلى أن المبادئ هى التأليفات الهندسية على مناسبات عددية ، ولهذا صارت المتحركات السماوية ذات حركات متناسبة لحنية ، هى أشرف الحركات وألطف التأليفات » ، وهنا ينسب إليهم الشهرستانى المذهب الحروفى وأن طائفة منهم ذهبت إلى أن المبادئ هى الحروف المجردة من المادة فاعتبروا الألف فى مقابلة الواحد والباء فى مقابلة الاثنين ، إلى غير ذلك من المتقابلات . كما أدرك المسلمون أيضاً أن الفيثاغوريين حين قالوا إن الأعداد نماذج تحاكيها الموجودات من غير أن تكون هذه النماذج مفارقة لصورها فى الذهن ، وحدوا بين عالمين : عالم الموجودات وعالم الأعداد ، وساعدهم على هذا أنهم لم يتمثلوا العدد مجموعاً حسابياً بل مقداراً وشكلا ، ولم يكونوا يرمزون له بالأرقام ، بل كانوا يصورونه بنقط على قدر ما فيه من آحاد ويرتبون هذه النقط فى شكل هندسى ، فالواحد النقطة ، والاثنان الخط ، والثلاثة المثلث والأربعة المربع . . أى أنهم خلطوا بين الحساب وبين الهندسة ومددوا فى المكان ما لا امتداد له ، وحولوا العدد أو الكمية المنفصلة إلى المقدار أو الكمية المتصلة[1]. عرف الإسلاميون هذه الفكرة الفيثاغورية القديمة . وأن فرقة منهم ذهبت أيضاً إلى أن مبدأ الجسم هو الأبعاد الثلاثة ، والجسم مركب منها ، ووضعت النقطة فى مقابلة الواحد ، والخط فى مقابلة الاثنين والسطح فى مقابلة الثلاثة ، والجسم فى مقابلة الأربعة . وراعت هذه المقابلات فى تراكيب الأجسام وتضاعيف الأعداد[2] . . . . كما عرف الإسلاميون أيضاً فكرتهم القديمة — أن النفس تأليفات عددية أو لحنية ولهذا ناسبت النفس مناسبات الألحان ، والتذت بسماعها وطاشت ، وتواجدت باستماعها وجاشت وكانت قبل اتصالها بالأبدان قد أبدعت من تلك التأليفات العددية الأولى ثم اتصلت بالأبدان ، فإن كانت التهذيبات الخلقية على تناسب الفطرة وتجردت النفوس عن المناسبات الخارجية ، اتصلت

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢ .

(٢) الشهرستانى . الملل والنحل جـ ٣ ص ٢٧٦ .

بعالمها وانخرطت فى سلكها على هيئة أجمل وأكمل من الأول[١] .

بل إن فيثاغورس يقول — عند الإسلاميين — « إنى عاينت هذه العوالم العلوية بالحس بعد الرياضة البالغة ، وارتفعت عن عالم الطبائع إلى عالم النفس والعقل ، فنظرت إلى ما فيها من الصور المجردة وما لها من الحسن والبهاء والنور ، وسمعت مالها من اللحون الشريفة والأصوات الشجية الروحانية[٢] ويرى أن عالمنا هذا يحتوى القليل من الحسن لكونه معلول الطبيعة ، ومافوقه من العوالم أبهى وأشرف وأحسن . وعرف الإسلاميون أيضاً عن طريق أثولوجيا فكرة النفس عند الفيثاغوريين . . فوصل إليهم أن النفس ائتلاف الأجرام ، كائتلاف الكائن من أوتار العود ، وذلك أن أوتار العود إذا امتدت قبلت أثراً ما ، وهو الائتلاف . وإنما عنوا بذلك أن الأوتار إذا امتدت ثم ضرب بها الضارب حدث منها ائتلاف لم يكن فيها حال كانت الأوتار غير ممدودة : وكذلك الإنسان ، إذا امتزجت أخلاطه واتحدت حدث من امتزاجها مزاج خاص ، وذلك الامتزاج الخاص هو الذى يحيى البدن ، والنفس إنما هى أثر لذلك الامتزاج[٣] . وهذا فعلا هو رأى الفيثاغورية فى النفس ، ونرى هذه الفكرة معروضة بوضوح فى فيدون ، وهو من أهم المصادر التاريخية الفيثاغورية .

عرف كل هذا ، ولكن كما قلت من خلال أفلاطونية محدثة وأرسططاليسية بحيث يمكننا أن نقول إن المذهب الفيثاغورى القديم لم يصل خالصاً أبداً ، بل وصل من خلال الفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة والمشائين المتأخرين ، وقد أضفى كل هذا على فيثاغورس مسحة من قداسة عند أهل الغنوص فى الإسلام .

أما مفكرو الإسلام الحقيقيون — من أهل سنة ومعتزلة وشيعة معتدلة ، فلم يقبلوا الفيثاغورية اللهم إلا أخذ فكرة العدد اثنى عشر وقداسته عند الاثنى عشرية ، واللهم إلا إذا لم نجد لهذا العدد الاثنى عشرى مخرجاً من القرآن والسنة . ولكن وجدت الفيثاغورية الحديثة أكبر تلامذة لها لدى الكثيرين من غلاة الشيعة والغنوصيين كما قلت ، فكان لفكرة الأعداد مكان كبير لدى طوائفهم المختلفة . ثم أثرت الفيثاغورية الحديثة فى الإسماعيلية . . . وسيطرت على كتابات إخوان الصفا ، وإخوان الصفا إسماعيلية قطعاً . وقد آمن إخوان الصفا بأن لحركات أشخاص الأفلاك أصواتاً ونغمات ، وأن أشخاص الأفلاك هؤلاء هم ملائكة الله وخلص عباده ، يسمعون ويبصرون ويعقلون ، ويسبحون الليل والنهار لا يفترون ، وتسبيحهم ألحان أطيب من قراءة داود للزبور فى المحراب ، ونغمات ألذ من نغمات أوتار العيدان الفصيحة فى الإيوان العالى ،

---

(١) نفس المصدر جـ ٢ ص ٢٨٠ .

(٢) نفس المصدر ص ١٨٨ .

(٣) أفلوطين عند العرب ص ٥٢ .

وهذه التسبيحات والقراءات والتبتلات هى نغمات وألحان حركات الأفلاك ، وأن تلك النغمات والألحان تذكر النفوس البسيطة التى هناك (أى الملائكة) بسرور عالم الأرواح التى فوق الفلك والتى جوهرها أشرف من جواهر عالم الأفلاك ، وهو عالم النفوس ودار الحياة التى نعيمها كله روح وريحان فى درجات الجنان — كما ذكر فى القرآن ، وكما وجد فى عالم الكون حركات منتظمة لها نغمات متناسبة مفرحة لنفوسها ومشوقة لها إلى ما فوقها .

وأخيراً يقول إخوان الصفا « إن فى حركات تلك الأشخاص ونغمات تلك الحركات لذة وسروراً لأهلها ، مثل ما فى نغمات أوتار العيدان لذة وسروراً لأهلها فى هذا العالم ، فعند ذلك تشوفت إلى الصعود إلى هناك والاستماع لها والنظر إليها ، كما صعدت نفس هرمس الثالث بالحكمة لما صفت ورأت ذلك ، وهو إدريس النبى عليه السلام ، وإليه أشار بقوله (ورفعناه مكاناً علياً)[1] .

وهكذا نرى مزيجاً من الفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة ممتزجة بتفسير قرآنى . واضعة هرمس الثالث أو المثلث الحكمة — وهو فى نظرهم إدريس ، وهو فى الحقيقة أمونيوس ساكاس — فيثاغورياً محدثاً . ولم تصادف رسائل إخوان الصفا أى قبول من مفكرى الإسلام ؛ بل أعلن المتكلمون شيعة وسنة ومعتزلة ، أنها إسماعيلية ، وضعت لتقويض العقائد الإسلامية بما حوته من مذاهب يونانية وفارسية — أى غنوصية ، ونسبت دائماً إلى الباطنية والقرامطة . ولقد لعن المسلمون القرامطة والباطنية إلى يومنا هذا .

بل إن مجموعة الفلاسفة والمناطقة كأبى سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى المنطقى ؛ هاجم فكرة المزج التى قام بها إخوان الصفا — بين الفلسفة التى هى فى تصوره علم النجوم والأفلاك والمقادير والمجسطى وآثار الطبيعة ، والموسيقى وهى معرفة النغم والإيقاعات والنقرات والأوزان ، والمنطق الذى هو اعتبار الأقوال بالإضافات والكميات والكيفيات — فى الشريعة « وأن يربطوا الشريعة بالفلسفة » ويرى أن هذه أوثة ولطخة واضحة موحشة ولها عواقب مخزية « إن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين الخلق عن طريق الوحى وباب المناجاة وشهود الآيات وظهور المعجزات ، وفى أثنائها ما لا سبيل إلى البحث عنه والغوص فيه ؛ ولا بد من التسليم المدعو عنه والمنبه عليه » .

تنبه إذن أبو سليمان المنطقى إلى ما فى منهج الطريقين من خلاف ، فأحدهما السمع والآخر العقل . ثم إن الشريعة تستند على الأثر والخبر المشهور بين أهل الملة والراجع إلى اتفاق الأمة ، وليس فيها حديث المنجم عن تأثيرات الكواكب وحركات الأفلاك ، ولا حديث الطبيعى الناظر

---

(١) رسائل إخوان الصفا جـ ١ ص ١٥٢ ، ١٦٨ .

فى الطبيعة وآثارها وما يتعلق بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وما الفاعل وما المنفعل منها وتمازجها وتوافرها ، ولا حديث المهندس الباحث عن مقادير الأشياء واوازمها ولا حديث المنطقى الباحث عن مراتب الأقوال ، والعلائق بينها .

ويرى أن الأمة اختلفت فى الأصول والفروع والتفسير والتأويل والعيان والخبر والعادة والاصطلاح ، ولم تلجأ إلى الفلسفة ، لأن الله تعالى تمم الدين بنبيه صلى الله عليه وسلم ، ولم يحرجه بعد البيان الوارد بالوحى إلى بيان موضوع بالرأى ولم نجد هذه الأمة تفزع إلى الفلاسفة فى شيء فى دينها . إن الأمة اختلفت فى آرائها ومذاهبها ومقالاتها ، فصارت أصنافاً فيها وفرقاً : كالمعتزلة والمرجئة والشيعة والسنة والخوارج ، فما فزعت طائفة من هذه الطوائف إلى الفلاسفة ولا حققت مقالتها بشواهدهم وشهاداتهم . وكذلك الفقهاء الذين اختلفوا فى الأحكام عن الحلال والحرام منذ أيام الصدر الأول إلى يومنا هذا ، لم نجدهم تظاهروا بالفلاسفة واستنصروهم [١] ، فكأن أبا سليمان السجستانى قد تنبه إلى الخلاف الكبير بين الفلسفة اليونانية والإسلام .

غير أن للفيثاغورية الجديدة أيضاً مكاناً ممتازاً فى آراء البهائية وهى فرقة شيعية غالية متأخرة — انفصلت عن الشيعة الاثنى عشرية مؤخراً ، ثم عن الإسلام كله .

أما الفكرة الحروفية ، وهى التى انبثقت عن الفيثاغورية الحديثة ، واعتبرت الحروف ترمز إلى أعداد أو الأعداد ترمز إلى حروف ، كما اعتبرت للحروف خصائص خاصة ، فقد أثرت فى أفكار غلاة الشيعة . وأفكار « الميم » و « السين » و « العين » لدى الغلاة هى أفكار غنوصية متأثرة بأثر فيثاغورى حديث .

ثم يرى القفطى أن هناك آثاراً فيثاغورية فى فلسفة محمد بن أبى بكر الرازى (توفى عام ٣١٠ هـ — ٩٢٢ م) ويتنبه إلى أن هذه الفلسفة صيغت على مثال مذهب فيثاغورى ، ولعله يقصد أنها لم تكن فيثاغورية قديمة . بل اختلطت بالفلسفة الطبيعية القديمة عامة [٢] .

ويذكر المسعودى وهو يؤرخ ليحيى بن عدى (توفى عام ٣٦٤ هـ — ٩٧٥ م) أن يحيى قد درس مذهب محمد بن زكريا الرازى ، وهو مذهب الفيثاغوريين فى الفلسفة الأولى [٣] . وأن مدرسة يحيى بن عدى كانت مدرسة فيثاغورية . ويقرر المسعودى أيضاً أن الرازى كتب قبل وفاته بثلاث سنوات كتاباً « فى ثلاث مقالات عن الفلسفة الفيثاغورية » [٤] .

ويرى ماكس ماير هوف أنه من المحتمل أن يكون الرازى قد أخذ الميل إلى هذا الاتجاه

---

(١) القفطى : أخبار العلماء ص ٥٨ — ٦٣ .
(١) القفطى : أخبار العلماء ص ١٧١ .
(٢) المسعودى : التنبيه والإشراف ص ١٢٢
(٣) المصدر السابق ص ١٤٢ .

الفلسفى عن تلميذ للكندى هو أبو زيد أحمد البلخى (المتوفى عام ٣٢٢ هـ – ٩٣٤ م) وكان البلخى من شرقى فارس ، وقام بالكثير من الرحلات حتى قيل إنه سافر إلى بلاد الهند . وكانت له نزعة فيثاغورية محدثة ، كما يمكن استخلاص ذلك من بعض آثاره ؛ على الرغم من أن كتبه قد ضاعت كلها تقريباً . فلعل البلخى كان المصدر الذى استقى منه الرازى آراءه الفيثاغورية المحدثة[1] . ومن المؤكد أن الرازى درس على البلخى كما يقول ماكس مايرهوف . يقول ابن النديم « إنه قرأ الفلسفة على البلخى ، وإن البلخى هذا كان من أهل بلخ يطوف البلاد ويجول الأرض ، حسن المعرفة بالفلسفة والعلوم القديمة » وإن الرازى ادعى كتبه لنفسه . وكانت هذه الكتب موجودة بخراسان[2] ويذكر لنا ابن أبى أصيبعة أن التلميذ الآخر للكندى هو أحمد بن الطيب السرخسى (المتوفى عام ٢٦٨ هـ) ترك كتاباً فى « وصايا فيثاغورس »[3]. بل إننا نجد أيضاً فى كتابات أستاذ المدرسة أى الكندى نفسه (توفى عام ٢٥٧ هـ – ٨٧٠ م) رسائل ذات نزعة فيثاغورية محدثة ، كرسالتيه « فى تأليف الأعداد » و« فى التوحيد من جهة العدد » ، ثم كتبه الموسيقية هى فيثاغورية محدثة ككتاب « ترتيب النغم الدالة على طبائع الأشخاص العالية »[4]، وكان الكندى مشهوراً إلى جانب الفلسفة والطب بعلم الحساب وتأليف اللحون وطبائع الأعداد وعلم النجوم ، وهذا المزيج كله من الدراسات - بجانب اتجاهه المشائى والأفلاطونى المحدث ، يكون أيضاً اتجاهاً فيثاغورياً توضح لدى تلامذته من بعده .

ولعل ابن كرنيب – أبو أحمد الحسين بن أبى الحسين إسحق بن إبراهيم بن يزيد الكاتب – كان أيضاً من الفلاسفة الذين أخذوا بالمذهب الفيثاغورى الحديث ، فابن النديم يذكر أنه كان من جلة المتكلمين ويذهب مذهب الفلاسفة الطبيعيين ، ولعل المقصود بالفلسفة الطبيعية هنا الفيثاغورية ، فقد نشأ فى أسرة يتعاطى أفرادها الهندسة[5] . ويذكر أيضاً أنه كان مؤسس أول مدرسة فلسفة فى بغداد[6]، ومن المحتمل كثيراً أن تكون هذه المدرسة مدرسة فيثاغورية .

أود أن أنتهى من هذا كله إلى أن الفيثاغورية القديمة عرفت لدى الإسلاميين فى ثنايا

---

(١) التراث اليونانى : ص ٨٣ – ٨٤ .

(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٤٣٠ وابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء – جـ ١ ص ٤٣ .

(٣) ابن أبى أصيبعة : عيون جـ ١ ص ٢١٥ .

(٤) ابن النديم : الفهرست ص ٣٧٢ – ٣٧٣ .

(٥) ابن النديم : الفهرست ص ٣٨١ والقفطى : أخبار العلماء ص ١١٧ . وابن أبى أصيبعة : عيون جـ ١ ص ٢٣٤ .

(٦) المسعودى . التنبيه ص ١٢٢ .

الفيثاغورية الجديدة . وكان للفيثاغورية عامة أنصارها القلائل . ولكن الإسلام فى أشخاص ممثليه من متكلمين لم يقبلوا أبداً هذا الاتجاه — وكان إخوان الصفا ممثليه — فاعتبروا إسماعيلية وقرامطة . وهوجمت مدرسة الكندى أو من اعتنق الفيثاغورية من هذه المدرسة ، ثم دمغ أبو بكر الرازى بالإلحاد ، سواء لا تجاهه الفيثاغورى أو لا تجاهه الأفلاطونى الواضح ، ولفظ من دائرة الجماعة الإسلامية .

٣ — المدرسة الإيلية :

أما المدرسة الإيلية ، فقد عرفها الإسلاميون معرفة طيبة ، وعرفوا جميع رجالها اكسانوفان وبامنيدس وزينون ، ومليسوس ، وقدمت لهم المصادر اليونانية المترجمة معلومات وثيقة ومؤكدة عن كل من فلاسفة هذه المدرسة .

أما اكسانوفان — فقد عرفه الإسلاميون تحت اسم « اكسنوفانس » . وذكروا أنه يقول « إن المبدع الأول هويته أزلية دائمة ديمومية القدم ، لا تدرك بنوع صفة منطقية ولا عقلية ، لأنه مبتدع كل صفة » ونحن نعلم أنه ينسب لا كسنوفان هذه الفكرة . ثم ينقلون عنه « هو ولا شىء معه » ، ومعنى هذه أنه « بسيط لا مركب معه » وذلك « لأنك إذا قلت ولا شىء معه ، نفيت عنه أزلية الصورة والهيولى — أى صورة وهيولى الموجودات — وكل مبدع من صورة وهيولى ، وكل مبدع من صورة فقط . ومن قال إن الصورة أزلية مع إنيته ، فليس هو فقط ، بل هو وأشياء كثيرة ، فعند إظهار ذاتها ظهرت العوالم ، وهذا محال [1] » وهذا فهم لا بأس به للمذهب وإن كان قد عبر عن « الوجود موجود ، ولا شىء غير الوجود » بالتعبير الإسلامى المستمد من حديث للرسول صلى الله عليه وسلم « هو ولا شىء معه » .

أما عن بارمنيدس . فقد عرفه الإسلاميون وعرفوا مذهبه فى الوجود ، نقل إليهم كتاب الطبيعة لأرسطاليس فكرة بارمنيدس ومليسوس الرئيسية . « إن الوجود واحد وغير متحرك[2] » ثم نقد أرسطوطاليس لهذه الفكرة[3] كما قدم لهم نفس الكتاب فكرة بارمنيدس فى تناهى الوجود[4] وفى أنه واحد وأنه يقال مطلقاً[5] . أما فلوطرحس — وهو مصدر كبار مؤرخى الفلسفة

---

(١) الشهرستانى الملل جـ ٢ ص ٣٢٠ .

(٢) أرسطوطاليس . كتاب الطبيعة جـ ١ ص ٢٨ — ٢٨٣ .

(٣) أرسطوطاليس — كتاب الطبيعة جـ ١ ص ٥ .

(٤) نفس المصدر جـ ١ ص ١١ ، ١٣ .

(٥) نفس المصدر جـ ١ ص ١٧

اليونانية الإسلاميين كما قلنا — كالشهرستانى والمقدسى والشهرزورى — فإنه يذكره تحت اسم « فارمنيدس » وكذلك عرف عند الإسلاميين ثم يعرض أيضاً مذهب بارمنيدس فى الآراء الطبيعية متكاملا ، فهو يذكر « إن بارمنيدس ومالسس وزينون كانوا يبطلون الكون والفساد ، لأنهم يرون أن الكل غير متحرك »[١] وأن بارمنيدس يرى أن ترتيب العالم مثل أكلة مضفورة مركب بعضها على بعض ، وأن منها ما هو من جسم مخلخل ، ومنها ما هو من جسم متكاثف ، وأن ما هو خليط من نور وظلمة[٢]. وأن القمر مساو عظمة الشمس وأنه يستنير منها[٣] . كما يورد أيضاً فى سبب تعليله عدم حركة الأرض ، أنه لما كان بعد الأرض من الجهات كلها متساوياً ، ولم تكن لها علة تدعوها إلى أن تميل من جهة من الجهات ، لذلك صارت تتموج فقط ولا تتحرك[٤]. ثم يمتلئ الكتاب بعد ذلك بآراء بارمنيدس فى الظواهر الطبيعية والطبية وغيرها .

ولا تقل معرفة الإسلاميين لزينون عن معرفتهم لبارميدس . فقد نقل لهم بعض حججه فى كتاب الطبيعة[٥] . ويورد يحيى بن عدى فى تعليقة له على كتاب الطبيعة حجة زينون « إن كانت الحركة موجودة لزم أن يقطع ما لا نهاية له فى زمان متناه ، لأجل أن النقط التى على العظم بلا نهاية »[٦] . ويذكر نقضها . ثم يعرض رأى أرسطو نفسه فى نقض آخر لزينون فى إبطاله للحركة . ويفند فى هذا النقد حجة السهم المشهورة فى تراث زينون الفلسفى[٧] . ثم يعرض لها عرضاً منهجياً فيقول . « إن حجج زينون فى الحركة التى يعسر حلها أربع :

الأولى منها : قوله . « أنه ليس حركة من قبل أن المتنقل يجب أن يبلغ نصف الشىء قبل أن يصل إلى آخره . وقد عرض أرسطو لهذه الحجة فى مواضع مختلفة من كتاب الطبيعة[٨].

الحجة الثانية : وهى التى تعرف بأخلوس. وهى هذه : أبطأبطىء إحضاراً . لا يمكن فى وقت من الأوقات أن يلحقه أسرع سريع إحضاراً ، لأنه يجب ضرورة أن يكون الطالب يصل من قبل إلى الموضع الذى منه فصل الهارب . فيجب ضرورة أن يكون الأبطأله أبداً فضل ما »

---

(١) نفس المصدر جـ ١ ص ٢٢ – ٢٣ .

(٢) فلوطرخس – الآراء الطبيعية ص ١٢٠ .

(٣) نفس المصدر ص ٨ .

(٤) نفس المصدر ص ١٣٨ .

(٥) نفس المصدر ، ص ١٥٢ .

(٦) أرسطوطاليس : كتاب ما بعد الطبيعة .

(٧) المصدر السابق ، جـ٢ ص ٧١ .

(٨) المصدر السابق جـ ٢ ص ٧١٢ وانظر أيضاً ٦٤٠ .

وهذه الحجة هى تلك الحجة بعينها التى استعمل فيها التصنيف (القسمة الثنائية) . غير أن الفرق بينهما أن القسمة هاهنا للعظم الفاصل لا يكون بنصفين ، وإنما لزم الأمر ألا يلحق الأبطأ من قبل قوله — يعنى من قبل وضع زينون — أن العظم ينقسم بالفعل بلا نهاية . . .

وأما الحجة الثالثة : أن السهم ينتقل وهو ساكن وإنما لزمت من قبل أخذه أن الزمان مؤلف من الآنات ، فإن ذلك إن لم يسلم له ، لم يجب القياس .

والحجة الرابعة : هى التى جعلها فى الأمر : الأعظام المتساوية التى تتحرك إلى جانب أعظام مساوية لها ضد حركتها — على أن تلك تتحرك من آخر الميدان ، وهذه تتحرك من وسطه — حركة مستوية السرعة . فيرى أنه يلزم من ذلك أن يكون الزمان النصف مساوياً لضعفه . . .

يتبين لنا من هذا أن الإسلاميين قد وصلت إليهم حجج زينون كاملة ثم نقد أرسطو لها ، ومضى الشراح الإسلاميون يشرحون هذه الحجج ، ويرددون نقد أرسطو لها[1]. ويتناول أرسطو ، فى كثير من مقالات كتابه ، حجج زينون بالتفنيد[2].

كيف تناول الكتاب الإسلاميون زينون وفلسفته ؟ أما المبشر بن فاتك فيتكلم فى كتابه عن حياة زينون ويقدم لنا وصفاً طيباً لهذه الحياة من الناحية التاريخية ، ثم يورد بعض حكمه وآدابه ، ولكنه يعتبره مؤسس المدرسة الميغارية . يقول «وكان زينون مبدعاً رأى الشيعة المسماة ما غوريقى» وهذا خطأ . ولكنه يذكر أن مذهبه ومذهب بارمنيدس كان «مذهب الغوامض» . ويرى الدكتور بدوى محقق كتاب المبشر بن فاتك أن الغوامض تعنى هنا الديالكتيك ، وأن هذه الفقرة من كلام المبشر بن فاتك مأخوذة من كلام ديوجانس اللائرسى ، وفيه يذكر أن أرسطو يقول إن زينون هو مخترع الديالكتيك ، كما أن انباذقليس مخترع الخطابة ، غير أن المبشر بن فاتك يتنبه إلى أن حجج زينون قد أدت إلى نوع من السفسطة ، فيذكر أن لاقينوس السوفسطائى كان تلميذاً لزينون الحكيم [3] . ويرى اليعقوبى أن طائفة من أصحاب زينون هم السوفسطائية ، وأن تفسير هذا الاسم اليونانى هو المغالطة والتناقض[4] .

أما الشهرستانى فقد ذكر زينون الأكبر . وكان زينون الإيلى يدعى فعلا زينون الأكبر ثم نسب إليه أقوالا لا تمت إليه بصلة . ومن هذه الأقوال : «إن المبدع الأول كان فى علمه صورة إبداع كل جوهر . وصورة دثور كل جوهر فإن علمه متناه ، والصورة التى فيه من حد الإبداع غير متناهية . وكذلك صور الدثور غير متناهية ، فالعوالم فى كل حين

---

(١) أرسطوطاليس : كتاب الطبيعة ج ٢ ص ٧١٣ — ٧٣٢ .

(٢) نفس المصدر — نفس الجزء ص ٧٩٣ ، ٨٩٩ ، ٩٠٦ .

(٣) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ص ٤٠ .

(٤) اليعقوبى — تاريخ ج ١ ص ١١٩ .

ودهر » هل هذا تعبير عن الأصل الإيلي بأن الوجود كامل ؛ ولا شيء خارج عنه . ففيه كل شيء ؟ ولكننا لا نعلم قولا لزينون . وبارمنيدس من قبله ، عن علم الله ! ! ثم إن كليهما لم يستخدم اصطلاحي الجوهر والصورة ! ثم يذكر الشهرستاني قولا آخر ينسبه لزينون . وهو أن « ما كان منها — أي العوالم مشاكلا لنا ، لم ندركه » ثم يورد أقوالا لزينون في الكون والفساد « إن الموجودات باقية دائرة . فأما بقاؤها فبتجدد صورها . وأما دثورها ، فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى » .

وذكر أن الدثور قد يلزم الصور والهيولى معاً — وقال أيضًا : « إن الشمس والقمر والكواكب تستمد القوة من جوهر السماء فإذا تغيرت السماء ، تغيرت النجوم أيضًا . ثم هذه الصور كلها بقاؤها في علم الباري تعالى ، والعلم يقتضي بقاءها دائمًا . وكذلك الحكمة تقتضي ذلك ، لأن بقاءها على هذا الحال أفضل » . هل معنى هذا إنكار التعبير ؟ لقد ذهب زينون إلى هذا فعلا . ولكنه لم يذهب أبداً إلى نظرية في العلم الإلهي تحتوي بقاء الصور وفناءها . وأخيراً يذكر الشهرستاني أن زينون يذهب إلى أن الله تعالى قادر على أن يفني العالم يوماً إن أراد ، وأن العلماء المنطقيين الجدليين دون الإلهيين قد ذهبوا إلى هذا الرأي . . وينقل عن فلوطرخس أن زينون كان يزعم أن الأصول هي الله والعنصر فقط ، فالله هو العلة الفاعلة ، والعنصر هو المنفعل [١] ، وهذا أسلوب موسوم بالمذهب المشائي .

أما مليسوس آخر فلاسفة المدرسة الإيلية وأكثرهم شهرة عند اليونان ، فقد عرف أيضاً في العالم الإسلامي تحت اسم «مالسس » وقد أكثر أرسطوطاليس ذكره في كتابه الطبيعة ، سواء مقروناً باسم بارمنيدس أو منفرداً . ثم إن كتاب الطبيعة يميز بينهما بأنهما يتفقان في أن المبدأ واحد وليس متحركاً . ولكنهما يختلفان في أن بارمنيدس يذهب إلى أن المبدأ الأول لامتناه ، بينما يذهب مليسوس إلى أنه غير متحرك . وعرف الشراح هذا وتناقلوه في تعليقاتهم على كتاب الطبيعة . ثم إن أرسطو يهاجم مليسوس أكثر من مهاجمته لبارمنيدس . وعرف الإسلاميون هذه المهاجمة وتناقلوها أيضاً بالشرح والتفصيل [٢] . ويذكر المبشر بن فاتك مالسس في موضعين من كتابه [٣]

نستطيع أن نصل إلى نتيجة حاسمة . هي أن الإسلاميين عرفوا إلى حد كبير فاسفة إيليا ،

---

(١) الشهرستاني : الملل ج ٢ ص ٣٢٠ — ٣٢٥ .

(٢) أرسطو : كتاب الطبيعة ج ١ ص ٥ ، ٨ ، ٩ ، ١١ ، ١٢ ، ١١ . ومواضع أخرى متعددة في هذا الجزء .

(٣) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ص ٤١ ، ٢١٧ .

كما عرفوا أسماء رجالها ، ولكن اختلطت مذاهب هؤلاء الرجال أحياناً — فى كتب الإسلاميين — بالفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة .

٤ — مدرسة التغير : هرقليطس :

كانت المدارس السابقة إرهاصات بظهور فيلسوف التغير « هرقليطس » أعظم فلاسفة اليونان قبل سقراط ، بل واحد من أعاظم فلاسفة هذه الدنيا على الإطلاق . بما تركه من أثر نافذ فى تاريخ الفكر الإنسانى . وهنا يقابلنا السؤال التقليدى : هل وصلت آراء هرقليطس إلى الإسلاميين ، وعلى أية صورة وصلت . هل كان لها تأثير نافذ فى فكرهم وفلسفتهم ؟ .

قدم كتاب الطبيعة لأرسطو للإسلاميين صورة متكاملة عن فلسفة هرقليطس . وقدم لهم ما ظنه أرسطو مركز الدائرة فى هذه الفلسفة وهو : أصل الوجود هو النار ، وأن الوجود جسمى [١] . بل يورد أرسطو قول « ايرقليطس » — وهكذا رسم عند الإسلاميين — : إن الأشياء كلها تصير فى وقت من الأوقات ناراً . كما قدم لهم مذهبه « إن كل شىء قد يتغير من الضد إلى الضد » [٢] كما أن كتاب أرسطو « السماء » ينقل إلى الإسلاميين فكرة الدور . فالكون والفساد — عند هرقليطس — يتناوبان السماء « ومنهم من قال إنها تفسد أحياناً ، وتكون حينا ، وأنها دائمة على هذه الجهة ، لانفاذ لذلك منها ولا انقطاع ، كقول أمبذقليس من مدينة أغراغنطس ، وكقول إيرقليطس من مدينة أفسوس » [٣] . ثم ينقد أرسطاليس بعد ذلك قول من يقول « إن العالم يكون حيناً ويفسد حيناً » وأن العالم دائم لا فناء له ، إلا أن صورته تستحيل وتتغير مرة بعد مرة من صورة إلى صورة ، شبيه من استحال من الصبى إلى الرجل ، ومن الرجل إلى الصبى ، فمرة يفسد الصبى ليكون رجلا ، ومرة يفسد الرجل ، فيكون صبياً [٤] .

ثم يعرض أرسطو طاليس رأى من يقولون « إن النار هى الأسطقس » [٥] وينقد هذا القول أيضاً فى كتاب النفس المترجم إلى العربية « أن إيرقليطس زعم أن الأولية نفس متحركة ، وكيف لا يقول هذا القول ، وهو القائل إن البخار ليس بجسم ، وعنه تكون سائر الأشياء ، وهو أبداً حار سائل ، والمتحرك إنما يعرفه متحرك مثله ، وهكذا كان يرى مع كثير من الناس : أن الأشياء فى حركة » [٦] .

---

(١) أرسطو : كتاب الطبيعة ج ١ ص ٨ ، ١٤ .

(٢) نفس المصدر : ج ١ ، ص ٢٣٠ .

(٣) أرسطو : كتاب السماء ، ص ١٩٧ .

(٤) المصدر السابق — ص ٢٠٠ ، ٢٠١ .

(٥) المصدر السابق ص ٣٣٤ ، ٣٣٥ .

(٦) أرسطو : كتاب النفس ص ١١ .

ولكن ما لبثت صورة هرقليطس أن اتضحت عند الإسلاميين خلال كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس . بل يذكر فلوطرخس الفيلسوف هباسوس، وهو أحد الفلاسفة الناريين أيضاً ، يقول « وأما إيرقليطس وأباسس (هباسوس) الذى ينسب إلى مطابنطيس . فذكرا أن مبدأ الأشياء كلها من نار ، وانتهاءها إلى النار ، وإذا انطفأت النار تشكل بها العالم . وأول ذلك الغليظ منه ؛ إذا تكاثف واجتمع بعضه إلى بعض صار أرضاً وإذا تحللت الأرض وتفرقت أجزاؤها بالنار . صار منها الماء طبعاً . وأيضاً فإن العالم وكل الأجسام التى فيه تحللها وتغيرها بالنار ، إذ هى المبدأ ، لأن منها يكون الكل ، وإليها ينحل ويفسد»[1] . وعرف الإسلاميون أيضاً أن إيراقليطوس« قال بنوع من أصاغر غير متجزئة فى غاية الصغر »[2]وعرفوا أيضاً خلال فلوطرخس فكرته فى الحركة ، أكثر مما عرفوها عن أرسطو « وأما أرقليطس فإنه كان يبطل الوقوف والسكون من الكل . وكان يرى أن ذلك من شأن الموات . وكان يرى أن الحركة السرمدية هى للجواهر السرمدية ، وأن الحركة الزمانية للجواهر الفاسدة »[3] .

ثم يورد فلوطرخس آراء هرقليطس فى الصدفة وفى اللوجوس فيقول إن إيرقليطس يرى أن الأشياء بالبخت وأن البخت هو الضرورة . وأن جوهر البخت هو النطق العقلى الذى ينفذ فى جوهر الكل ، وهو الجسم الأثيرى الذى هو زرع لتكوين الكل[4] . وينقل الشهرستانى هذا النص فيقول « إن إيرقليطس زعم أن الأشياء انتظمت بالبخت . وجوهر البخت هو نطق عقلى ينفذ فى الجوهر الكلى »[5]والجزء الأول من العبارة هو ترجمة دقيقة لقول هرقليطس « إنه لا شيء يأتى عن نظام ، وإنما أتى الوجود عن صدفة ، والثانى هو اللوجوس المشهور .

بل ينقل فلوطرخس للإسلاميين أقوال هرقليطس فى الظواهر الطبيعية ، فيعرف الإسلاميون رأيه فى شكل الشمس : أنها فى شكل السفينة وأنها مقعرة . وفى استنارة الكواكب : فالكواكب تستنير ، لأنها تغتذى من البخارات الأرضية[6] . وأن عظم الشمس هو مقدارها الذى نراها به ، أو أعظم منه قليلا أو أقل . وأن سبب كسوف الشمس هو انقلاب جسمها رأساً على عقب [7]وقد أورد المقدسى هذا النص عن فلوطرخس بدون أن ينسبه إلى هرقليطس[8] .

(١) فلوطرخس — الآراء الطبيعية ص ١٠٢ .
(٢) نفس المصدر ص ١١٧ .
(٣) المصدر السابق ، ص ١٢٠ .
(٤) المصدر السابق ص ١٢٢ .
(٥) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٣١٩ ،
(٦) فلوطرخس — الآراء ص ١٣٣ .
(٧) المصدر السابق ص ١٣٦ ، ١٣٧ .
(٨) المقدسى — البدء والتاريخ ج ٢ ص ٢٥ .

أما القمر فإنه عند هرقليطس جسم أرضى قد التف عليه سحاب[1] وأنه فى شكل الزورق ، وأن الذى يعرض للشمس والقمر هو عرض واحد ، وذلك أن الكواكب لما كانت فى أشكالها شبيهة بالسفن ، صارت إذا قبلت ما يرفع إليها من بخار الرطوبات التى تبخر إليها ، تستنير فيما يظهر بالتخييل . والشمس تستنير استنارة أكثر ، لأنها تسلك فى هواء أصفى وأما القمر فإنه يسلك فى هواء أغلظ ، ولذلك يظهر كمداً » . أما عن كسوف القمر فيرى هرقليطس « أن كسوفه قد يكون بدوران جسمه حتى يعرض أن يسامتنا — أى يقابلنا ويوازينا — الجزء منه المقعر تقعير السفينة »[2] . وعرف الإسلاميون أيضاً خلال فلوطرخس ، فكرة « السنة العظمى » عند هرقليطس . وتحديده لها بأنها ثمانية عشر ألف سنة شمسية[3] . كما عرفوا من نفس المصدر فكرة نفس العالم عند هرقليطس ، وأنها بخار من الرطوبات التى فيه — أى التى فى العالم . أما نفس الحيوانات فهى إما من البخار الذى من خارج ، وإما من بخار من داخل مجانس له[4] .

وعرف الإسلاميون هرقليطس عن طريق اثولوجيا المشهور . إن اثولوجيا يذكر أن هرقليطس أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس . والحرص على الصعود إلى العالم الشريف الأعلى ، وقال « إن من حرص على ذلك ، وارتقى إلى العالم الأعلى ، جوزى بأحسن الجزاء اضطراراً فلا ينبغى لأحد أن يفتر عن الطلب والحرص والارتفاع إلى ذلك العالم وإن تعب ونصب ، فإن أمامه الراحة التى لا تعب بعدها ولا نصب » ويذكر صاحب اثولوجيا أنه إنما أراد بقوله هذا تحريضنا على طلب الأشياء العقلية ، لنجدها كما وجدها ، وندركها كما أدركها[5]

تبين أن هناك صورة واضحة لهرقليطس فى المصادر اليونانية المترجمة فى العالم الإسلامى . وقد تناول هذه الصورة مؤرخو الفلسفة اليونانية من الإسلاميين . فالمقدسى — كما رأينا — تناول تلك الصورة وعرضها . وعرفها الشهرستانى . وعرضها أيضاً « أن مبدأ الموجودات هو النار ، فما تكاثف منها وتحجر فهو الأرض ، وما تحلل من الأرض بالنار صار ماء ، وما تحلل من الماء بالنار صار هواء ؛ فالنار مبدأ . وبعدها الأرض ، وبعدها الماء، وبعدها النار ، والنار هى المبدأ ، وإليها المنتهى ، فمنها الكون وإليها الفساد[6] .

أما المبشر بن فاتك فيذكره تحت اسم « يراقليطوس الظلمى » نسبة إلى الظلمة . وقد

---

(١) فلوطرخس . الآراء ص ١٣٣ .

(٢) فلوطرخس . الآراء الطبيعية ص ١٣٨ ، ١٣٩ .

(٣) نفس المصدر ص ١٤١ .

(٤) نفس المصدر ص ١٥٩ .

(٥) أفلوطين عند العرب ص ٢٣ .

(٦) الشهرستانى . الملل ج ١ ص ٢٨٣ — ٢٨٥ .

سمى هرقليطس فعلا بهر قليطس المظلم، لصعوبة أسلوبه وعدم وضوحه. فكان مظلم الأسلوب وعرف الإسلاميون أثره الكبير على أفلاطون . وأن أفلاطون كان يعتنق آراء مدرسة التغير قبل أن يصحب سقراط . يقول القفطى وهو يتكلم عن دراسة أفلاطون « أراد الفلسفة فمشى إلى أصحاب أراقليطوس وكانت لهم طريقة فى الفلسفة . وهى اليوم مجهولة فسمع منهم ، وتحقق أن طريقتهم فى الحكمة يتعين عليها الرد . وأراد أن يجاهد نفسه فى طلب الفلسفة الحقيقية فقصد سقراط[1]. يقول المبشر بن فاتك إن أفلاطون كان يتبع ايرقليطوس فى الأشياء المحسوسة ، كما كان يتبع فيثاغورس فى الأشياء المعقولة، وكان يتبع سقراط فى أمور التدبير[2]. ونحن نعلم أن فلسفة أفلاطون مزيج من هذه الفلسفات ومحاولة للتوفيق بينها . ويتبعه الفارابى فى تحصيل السعادة إلى أثر هرقليطس « فى فكرة أفلاطون عن الفيلسوف المزور» واستخدامه لفكرة نار ارقليطس وهو بصدد تعريف الفيلسوف المزور أو المهرج[3].

بل إن المؤرخين الإسلاميين عرفوا أيضًا اقراطيلوس تلميذ هرقليطس فيذكر الشهرستانى أن « أرسطوطاليس حكى فى مقاله الألف الكبرى من كتاب ما بعد الطبيعة أن أفلاطون كان يختلف فى حداثته إلى اقراطيلوس فكتب عنه ماروى عن هرقليطس » . وأن أقراطيلوس كتب آراء أستاذه وروى عنه « أن جميع الأشياء فاسدة وأن العلم لا يحيط بها[4] ونقل لنا أيضًا المبشر بن فاتك بعض حكمه « قال يراقليطوس : من احتمل الشرور العارضة اللاتى ليست منه ، وكف عن الشرور اللاتى تكون منه باختياره ، وأمعن فى طاعة الله عز وجل الذى هو خالقه ، وأصل كونه وعنصر جوهره ، فذلك الحكيم السعيد » .[5]وقال يراقليطوس : لا راحة لحريص ولا غنى لذى طمع[6] وإنى أشك فى صحة نسبة القول الأول إليه ، ومن المحتمل أن يكون الثانى ، فهو يعبر تمامًا عن حياة الرجل .

وبعد : هل كان لفلسفة هرقليطس وفكره من أثر فى المسلمين والإسلاميين يشبه أثره البالغ والمباشر فى العالمين اليونانى والأوروبى الحديث ؟ أم هل وصل إليهم أثره عن طريق غير مباشر خلال السوفسطائية والشكاك التجريبيين من ناحية ، وخلال الرواقية من ناحية أخرى ؟

---

(١) القفطى – أخبار الحكماء ص ٢٠ .

(٢) المبشر بن فاتك – مختار الحكم ص ٤٠ ، ١٢٦ ، ١٢٧ وابن أبى أصيبعة . عيون الأنباء ج ١ ص ٥ .

(٣) الفارابى : تحصيل السعادة : طبعة حيدر آباد (١٣٤٦ هـ) ص ٣٦ . وقد وجه نظرى إلى هذا النص تلميذى الدكتور عمار طالبى الأستاذ بكلية الآداب بجامعة الجزائر .

(٤) الشهرستانى . الملل ج ١ ص ٣١٣ .

(٥) المبشر بن فاتك – مختار الحكم ص ٣١٤ .

(٦) نفس المصدر ٣١٨ .

وقد كان لهراقليطس أثره البالغ فيها .

إن الإجابة على هذه الأسئلة تحتاج إلى بحث أوسع[١]. وما نجمله هنا : أن المنطق الإسلامى البحت المنبثق عن روح الإسلام هو منطق حركى ، وهو يتشابه فى هذا مع منطق هرقليطس . ولكن مع اختلاف كامل فى الوسائل والغايات[٢]. أما الفكرة العامة للجسمية ، فقد أثرت فعلا فى دوائر مختلفة من مفكرى الإسلام : فمجسمة أهل السنة ، ومجسمة الشيعة قد آمنوا بجسمية الوجود . وقد تأثر هؤلاء بالرواقية . وأثر هرقليطس واضح فى الرواقية وفى جسميتها وبهذا القدر يمكننا أن نقول : إن هرقليطس أثر فى مفكرى الإسلام . بل إن اسم هرقليطس يتردد واضحاً فيمن قالوا بالجسم من فلاسفة اليونان : فنجد مفكراً من مفكرى الإسلام المتأخرين وهو نجم الدين القزوينى الكاتبى (توفى عام ٦٧٥هـ) يضع هرقليطس بين الفلاسفة القائلين بالجسم من فلاسفة اليونان . انكسيانس وهرقليط وديموقريطس وانكساغورس .

أما أثر فكرة النار عند هرقليطس فى الإسلاميين فتظهر لدى بعض الطوائف الصوفية الفلسفية ، التى تأثرت من ناحية بهرقليطس ، ومن ناحية أخرى بعبادة النار عند المجوس واعتناق الزراد شتية لهذا الأصل . وظهرت عبادة النار ، وأنها أشرف العناصر عند جماعة من غلاة الشيعة . كما ظهرت لدى شاعر شعوبى خطير هو بشار بن برد . ولكنا نرى الأخذ بفكرة النار ، كعنصر أعلى واسطقس أسمى ، لدى الحسين بن منصور الحلاج ، ثم لدى طائفة اليزيدية ، وهى ما زالت معاصرة لنا . ثم ظهر تقديس النار لدى السهروردى المقتول . ولكن من الأولى أن نربط عبادة النار فى العالم الإسلامى بالمجوس وعبدة الشيطان .

أما الأثر الظاهر لهرقليطس فى العالم الإسلامى فهو فكرته فىالتغير من ناحية وما يتبع التغير من فكرة السنة الدور أو السنة الكبرى . وقد أثرت هذه الفكرة فى إخوان الصفا . وقد أخذت فكرة الدور التام أو السنة الكبرى صوراً متعددة لدى طوائف الباطنية . ولكن ظهرت لدى إخوان الصفا فى صورة واضحة : إن الدور التام أو السنة الكبرى عند هرقليطس — أى يخلص النار شيئاً فشيئاً مما تحولت إليه ، وتكرره إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتى ضرورى — هو الاوغوس ، وهو فكرة الكور عند إخوان الصفا « إن للفلك وأشخاصه . . . أدواراً كثيرة . ولأدوارها أكوار . . . أما الأكوار فهى استئنافها فى أدوارها وعودتها إلى مواضعها مرة أخرى[٣].

---

(١) انظر هرقليطس فيلسوف التغير للمؤلف ولزميليه الدكتورين محمد على أبو ريان وعبده الراجحى.

(٢) النشار . مناهج البحث عند مفكرى الإسلام . انظر مقدمة الكتاب والنتائج العامة — الفصل الأخير .

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨ .

بل إن النوبختى يعتبر فكرة التغير – فكرة سوفسطائية وقد اتهم هرقليطس فعلا بأنه أب الشك والسفسطة يقول النوبختى « ومن هؤلاء السفسطائية من قال : إن العالم فى ذوب وسيلان قالوا : ولا يمكن الإنسان أن يتفكر فى الشىء الواحد مرتين لتغير الأشياء دائماً »[١]، بل إن هناك من المفكرين المسلمين من يربط بين فكرة النظام فى الخلق المتجدد أو الخلق المستمر وبين هرقليطس يقول الشيخ المفيد : الجواهر مما يقع عليها البقاء ، وأنها توجد أوقاتاً كثيرة ولا تفنى من العالم لا بارتفاع البقاء عنها ، وعلى هذه الجملة أكثر الموحدين ، وإبراهيم النظام يخالف الجميع ويزعم أن الله تعالى يجدد الأجسام ويحدثها . حالا فحالا ، فهل أطلع النظام على رأى هرقليطس وتأثر به[٢] .

٥ – الطبيعيون المتأخرون :

(ا) أنبادوقليس :

فإذا انتقلنا إلى فيلسوف العناصر أنبادوقليس والممثل الأول لمذاهب الجمع والتلفيق فى العالم اليونانى قبل سقراط ، نجد معرفة الإسلاميين به متباينة فى الصحة والخطأ ونجد تحميل الفيلسوف اليونانى القديم ومذاهبه ما له وما ليس له . ونحن نعرف أن الأسطورة حاقت به فى العالم اليونانى نفسه ، بل نحن نعلم فعلا أنه ادعى الألوهية ، وقال لمريديه : لا تنظروا إلى كمخلوق فان ، وإنما أنا إله خالد .[٣] بل نقلت أثولوجيا إلى الإسلاميين أن أنبادوقليس قال : إن الأنفس إنما كانت فى المكان العالى الشريف ، فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم . وأنه هو – أنبادوقليس – صار إلى هذا العالم غياثاً للأنفس التى قد اختلطت عقولها ، فصار كالإنسان المجنون ، فنادى الناس بأعلى صوته ، وأمرهم أن يرفضوا هذا العالم وما فيه ، وأمرهم أن يعودوا إلى عالمهم العلوى الشريف لينالوا الراحة والنعمة التى كانوا فيها أولا[٤] . فلا جرم إذن أن يكون عند الإسلاميين « من الكبار عند الجماعة ، دقيق النظر فى العلوم ، رقيق الحال فى الأعمال ، وكان فى زمن داود النبى عليه السلام ، مضى إليه وتلقى منه ، واختلف إلى لقمان الحكيم ، واقتبس الحكمة ، ثم عاد إلى اليونان وأفاد »[٥] . أما القفطى فقد

---

(١) ابن الجوزى : تلبيس إبليس (المنيرية بمصر ١٣٤٧ هـ – ١٩٢٨ م) ص ٤١ وقد وجه نظرى إلى هذا النص تلميذى الدكتور عمار طالبى .

(٢) المفيد : أوائل المقالات ص ٧٥ ، ٧٦ . وللدكتور عمار طالبى أيضاً فضل اكتشاف هذا النص .

(٣) النشار : نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان ص ١٣٧ .

(٤) أثولوجيا أرسطاليس ص ٢٣ .

(٥) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٢٥٦ – ٢٥٧ وصاعد : طبقات الأمم ص ٢٨ .

ذكر أن أنبادوقليس حكيم كبير من حكماء يونان ، وأنه أول الحكماء الخمسة المعروفين بأساطين الحكمة ، ومن أقدمهم زماناً . أما هؤلاء الحكماء الخمسة عند القفطى فهم : أنبادوقليس ثم فيثاغورس ثم سقراط ، ثم أفلاطون ثم أرسططاليس .

ويرى القفطى أيضًا أن أنبادوقليس كان معاصراً للنبى داود وأنه أخذ الحكمة عن لقمان الحكيم بالشام ، ثم توجه إلى اليونان ، فتكلم فى خلق العالم بأشياء تنكر المعاد[1] ، ويذكر أنه قرأ له كتاباً فى هذا فى مكتبة الشيخ أبى نصر المقدسى بالقدس ، وردود أرسططاليس عليه . ويقرر صاعد والقفطى أن من الباطنية من يقول برأى أنبادوقليس وينتمى إلى مذهبه ، ويزعمون أن له رموزاً من الصعوبة الوقوف عليها ومعرفة المراد منها ، وأنه لا يكشفها غيرهم . ويرى صاعد والقفطى أن هذا فى غالب الظن وهم وكذب . فإنهما ما رأيا شيئًا منها ، والكتاب الذى رآه القفطى ليس فيه شىء مما زعموه . ولم يبين لنا القفطى اسم هذا الكتاب ، كما لو يوضح محتوياته . ونحن نعلم أن أنبادوقليس كتب كتابين شعراً ، أحدهما فى الطبيعة والآخر فى التطهير ، فهل وصل أحد هذين الكتابين إلى المسلمين ، أم أن ما وصل إلى يدى القفطى ، هو كتاب أنبادوقليس المنحول وهو « الجواهر الخمسة » .

وقد ذهب صاعد الأندلسى وتابعه القفطى إلى أن محمد بن عبد الله الجبلى الباطنى القرطبى المعروف بابن مسرة المتوفى عام ٣١٩هـ ، اشتهر بالانتماء إلى أنبادوقليس وأنه كان « كلفاً بفلسفته ملازمًا لدراستها ، ثم فر من المغرب لا تهامه بالزندقة ، لإكثاره من النظر فى فلسفة أنبادوقليس وإعلانه لذلك » .

وحاول صاعد أن ينسب إلى أنبادوقليس مذهبًا فى الجمع بين صفات الله تعالى ، وأنها كلها تؤدى إلى شىء واحد ، وأنه إذا وصف بصفات متعددة ، فليس هو ذا معان متميزة تختص بهذه الأسماء المختلفة ، بل هو الواحد على الحقيقة ، لا يتكثر بوجه ما أصلا ، أى أنه — فى نظر صاعد — أول من ذهب إلى أن الصفة عين الذات... المبدأ المعتزلى العتيد . ثم . إنه أول من جمع بين صفات الله تعالى « فمعنى قولى عالم معنى قولى قادر معنى قولى مريد . . . » إلخ ، وينتهى صاعد إلى أن يجعل أبا الهذيل العلاف تلميذاً لأنبادوقليس[2] .

وقد أورد كل من القفطى وابن أبى أصيبعة نفس الآراء عن « أنبادوقليس » وأشار إلى أن مصدره فى هذا هو صاعد الأندلسى . ولا شك أن صاعدا كان من أعرف الناس بالأندلس ، وبتلمذة ابن مسرة على الآراء المنسوبة لأنبادوقليس . وقد ذكر ابن أبى أصيبعة أن « لأنبادوقليس »

---

(١) القفطى : أخبار الحكماء ص ١٢ .

(٢) صاعد : طبقات الأمم ص ٢٨ والقفطى : أخبار ص ١٣ .

كتابين هما كتاب فيما بعد الطبيعة وكتاب الميامر[١]. ولعل الأول هو كتابه المنظوم فى الطبيعة والثانى فى التطهير ، والميامر كما نعلم جمع « ميمر » ، والميمر كلمة سوريانية معناها قسم أو فصل .

وقد كان لأنبادوقليس ذكر ومقام لدى الإشراقيين ، بحيث يعتبر واحداً من كبار الأنبياء والأصفياء والأولياء ، ونرى شيخ المذهب الإشراقى – السهروردى المقتول – يقرر أن الحكمة الإشراقية هى التى قررها وأخبر عنها جملة من الحكماء الأولين ، وهم فى نظر السهروردى من جملة الأصفياء والأنبياء والأولياء ، وأن هؤلاء الحكماء هم أغاثا ديمون وهرمس وأنبادوقليس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأمثالهم ، وأنهم تشبهوا بالمبادئ وتخلقوا بأخلاق الله بتجردهم عن المادة تجرداً تاماً ، وانتقشوا بالمعارف على ما هى عليه هيئة الوجود[٢]. فأنبادوقليس إذن – عند الإشراقية الإسلامية – حكمته كشفية ذوقية ، تظهر له الأنوار العقلية وتلمع وتفيض بإشراق على النفس عند تجردها « وكذا قدماء اليونان – خلا أرسطو وشيعته[٣] » .

ومن الثابت قطعاً أن أنبادوقليس لم يكن إشراقياً ، وإنما وضعه الإشراقيون فى نسق حكمائهم الأوائل ، لأنه وصل إليهم فى صورة مباينة لحقيقته فى العالم اليونانى ، ويبدو أن ماقرب أنبادوقليس إلى الإشراقية هو كتابه المنحول « الجواهر الخمسة » ، وقد بقيت مقتطفات من هذا الكتاب المنحول بالعبرية ، منقولة عن العربية ، حفظها لنا الفيلسوف اليهودى سلمون ابن جبرول . والجواهر الخمسة الواردة فى المقتطفات الباقية من هذا الكتاب هى الهيولى الأولى والعقل والنفس والطبيعة والهيولى الثانية ، ويورد أسين بلاسيوس فى بحثه عن ابن مسرة ومدرسته أن من أهم الآراء التى اعتنقها ابن مسرة منسوبة إلى أنبادوقليس ، قوله بالجواهر الخمسة . وقد كان ابن جبرول فى كتابه « ينبوع الحياة » تلميذاً أميناً لابن مسرة وبالتالى لأنبادوقليس المزعوم .

كما أن فكرة الجواهر الخمسة سادت – فيما يقول القفطى – كتب الباطنية ، منسوبة إلى أنبادوقليس . ويحاول الخليفة الفاطمى « المعز » تخفيف القول بقدم هذه الجواهر الخمسة – ويبدو أنها كانت منتشرة فى كتب الإسماعيلية – فيقول : إن الخمسة الجواهر هى خمسة أشياء صادرة عن مبدأ وإن هذه الخمسة هى : الروح والنفس – وهما حيان . ثم الهيولى المنفعلة ثم الخلاء والملاء ، وهما لا فاعلان ولا منفعلان .

ونحن نعلم انتشار فكرة القدماء الخمسة فى الدوائر الفلسفية فى العالم الإسلامى ، وأن الكندى

---

(١) ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٣٧ وانظر صاعداً – طبقات الأمم ٢٧/٢٨ .

(٢) السهروردى : حكمة الإشراق ص ٤٠ .

(٣) نفس المصدر السابق ص ٢٠ .

كتب رسالة فى الجواهر الخمسة ، وقد فسرها الكندى بالهيولى ، والصورة والحركة والمكان والزمان ، ثم نسبت إلى الحرنانية الصابئة ، وهى عندهم : الله والنفس والهيولى والدهر (الزمان) والفضاء (الخلاء) ، وأن أبا بكر الرازى أخذ بهذا المذهب ، وقرر أنه كان مذهب الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلم الأول أى أرسطاليس ، ومن جملتهم أنبادوقليس .

أما المذهب العام لأنبادوقليس كما صوره المؤرخون الإسلاميون . فينقل لنا الشهرستانى صورة منه : إن أنبادوقليس يرى أن الله لم يزل هوية فقط ، وهو العلم المحض ، وهو الإرادة المحضة ، وهو الجود والعز ، والقدرة والعدل والخير والحق ، وليس معنى هذا أن هناك قوة مسماة بهذه الأسماء ، بل هى هو — وهو هى كلها ، مبدع فقط ، لا أنه أبدع من شىء ولا أن شيئاً كان معه[١] ! ولكن ليس هذا مذهب أنبادوقليس ، إنه مذهب أفلاطونى حديث . إن أنبادوقليس كان يؤمن بالكثرة وأنه لم يقبل « وجود » بارمنيدس على أنه جوهر واحد متشابه ، بل على أنه مزيج من عناصر أربعة[٢] .

أما كيف أبدع الله الخلق : أبدع الله الشىء البسيط المعقول ، وهذا البسيط الأول المعقول هو « العنصر الأول » . ثم كثر البسائط من النوع البسيط الواحد الأول ، ثم كون المركبات من البسائط . وهو مبدع الشىء واللاشىء ، العقلى والفكرى والوهمى ، أى أنه أبدع المتضادات والمتقابلات ، الخيالية والحسية[٣] .

أما كيفية الإبداع ، فليس عن إرادة له مستأنفة ، بل باعتبار علة الصور على ألا يكون هناك تساوق فى الوجود بين العلة والمعلول ، وإلا فالمعلول مع العلة ، معية بالذات « فإن جاز أن يقال إن معلولا مع العلة ، فالمعلول حينئذ ليس هو غير العلة . وأن علة المعلول ليس أولى بكونه معلولا من العلة ، ولا العلة بكونها علة أولى من المعلول » فلابد إذن أن يكون المعلول تحت العلة وموجوداً بعدها . « والعلة علة العلل كلها ، أى علة كل معلول تحتها ، فلامحالة أن المعلول لم يكن مع العلة بجهة من الجهات ألبتة ، وإلا فقد بطل اسم العلة والمعلول[٤] » .

ثم يبين أنبادوقليس — فى نظر المؤرخ الإسلامى — مراتب الصدور ، أو مراتب المعلولات : فالمعلول الأول هو العنصر ، وقد سبق أن ذكرنا أنه المعقول البسيط الواحد ، ثم المعلول الثانى بتوسطه العقل ، ثم الثالث بتوسطه النفس وهذه هى البسائط والمتوسطات ، ثم يتلوها المركبات[٥] .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٢٥٨ .

(٢) Affifi : The Mystical Philosophy of Muhytd Din-ibnul Arabi P. 180-182,

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٢٥٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٢٥٨ .

(٥) الشهرستانى : الملل جـ ٢ ص ٢٥٨ .

ونحن نرى بوضوح أن المذهب الذى أنطقه الإسلاميون أنبادوقليس هو الأفلاطونية المحدثة ، ثم ما يلبث هذا المذهب أن يخلط بين هذه الأفلاطونية المحدثة وبين الفكرتين الهامتين لأنبادوقليس فى تفسير الكون والفساد — إن تكلمنا بلغة أرسطاليسية — وهما فكرتا المحبة والغلبة . فيذكر الشهرستانى أن أنبادوقليس يذهب إلى أن العنصر الأول بسيط من نحو ذات العقل الذى هو دونه ، وليس هو دونه بسيطاً مطلقاً — أى واحداً بحتاً من نحو ذات العلة — فلا معاول إلا وهو مركب تركيباً عقلياً أوحسياً . فالعنصر فى ذاته مركب من المحبة والغلبة . وقد أبدعت المحبة والغلبة الجواهر البسيطة الروحانية والجواهر المركبة الجسمانية ، فالغلبة والمحبة صفتان أو صورتان للعنصر وقد أبدعا جميع الموجودات ، أما الموجودات . الروحانيات فانطبعت على المحبة الخالصة ، والموجودات الجسمانيات على الغلبة ، والمركبات من الروحانيات والجسمانيات فهى على طبيعتى المحبة والغلبة ، أو بمعنى أدق هى مزاج وازدواج بين الأمرين . وبمقدار ما فى المركبات من المحبة والغلبة تعرف مقادير الروحانيات فى الجسمانيات .

ويعرف الإسلاميون الفكرة العامة للمحبة ، وأن أنبادوقليس يقول : بأن المزدوجات تأتلف بعضها ببعض نوعاً بنوع وصنفاً بصنف ، وتختلف المتضادات فيتنافر بعضها عن بعض نوعاً عن نوع وصنفاً عن صنف ، فالروحانيات هى التى تسبب الائتلاف والمحبة ، والجسمانيات هى التى تسبب الاختلاف والغلبة ، وقد يجتمع كل من المحبة والغلبة فى نفس واحدة بإضافتين مختلفتين . وهنا أيضاً أثر أفلاطونى محدث ، فلم يميز أنبادوقليس بين الروحانى والجسمانى ولم تكن المحبة والغلبة عنده مبدأين عقليين ، بل هما علتان ماديتان لا غير . ثم يذكر الإسلاميون أن أنبادوقليس أضاف المحبة إلى المشترى والزهرة ، والغلبة إلى زحل والمريخ ، وكأنهما تشخصا بالسعدين والنحسين [1] . وقد ذكر لأنبادوقليس فعلا هذا القول .

ثم ينسب إليه المؤرخون الإسلاميون نظرية فى « النفس » ليست له ، بل هى مزيج من الأرسطاليسية والأفلاطونية المحدثة . فالنفس تنقسم عنده — كما تنقسم عند أرسطو إلى نفوس ثلاث : النامية (النباتية) ، البهيمية (الحيوانية) ، والنفس المنطقية (العقلية) . ويرتب أنبادوقليس — طبقاً للمصادر الإسلامية النفوس الثلاث كالآتى : النفس النامية هى قشر النفس البهيمية ، والنفس البهيمية هى قشر النفس المنطقية ، والمنطقية قشر النفس العاقلة ، وكل ما هو أسفل قشر لما هو أعلى أو هو جسد له ، فالنفس النامية جسد للحيوانية والحيوانية روح لها . . . وهكذا حتى ينتهى إلى العقل .

وقد فاضت الصور الروحانية من العنصر الأول إلى العقل الكلى ، ثم صور العقل فى النفس

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٢٥٨ — ٢٥٩ .

الكلية ما استفاد من العنصر الأول ، ثم صورت النفس الكلية ما استفادت من العقل فى الطبيعة الكلية ، فحصلت قشور فى الطبيعة لا تشبهها ولا تشبه العقل الروحانى اللطيف .

ونظر العقل الكلى إلى الطبيعة ، فرأى « الأرواح واللبوب » فى الأجساد والقشور ، فساح عليها من الصور الحسنة الشريفة البهية ، وهى صور النفوس المشاكلة للصور العقلية اللطيفة الروحانية ، حتى يدبرها ويتصرف فيها بالتمييز بين القشور واللبوب ، فيصعد باللبوب إلى عالمها . وكانت النفوس الجزئية أجزاء النفس الكلية ، كأجزاء الشمس المشرقة على منافذ البيوت ، والطبيعة الكلية معلولة للنفس ، وفرق بين الجزء وبين المعلول . ويتضح تماماً هنا آثار الأفلاطونية الحديثة ونزعاتها .

ثم يضع الإسلاميون « محبة أنبادوقليس وغلبته » فى نسق أرسطاليسى وأفلاطونى محدث : إن خاصة النفس الكلية ، هى المحبة ، فلما نظرت إلى العقل وحسنه ، أحبته حب عاشق لمعشوق ، فتشوقت إلى الاتحاد به ، وتحركت نحوه . أما الطبيعة الكلية فخاصيتها الغلبة ، إنها وجدت بدون نظر وبصر تدرك بهما النفس والعقل فتحبهما وتشتاق إليهما وتتحرك نحوهما ، « بل انبجست منها القوى المتضادة ، أما فى بسائطها فتضادات الأركان . وأما فى مركباتها فتضادات القوى المزاجية والطبيعية والحيوانية والنباتية » فتمردت عليها لبعدها عن كليتها ، وأطاعتها الأجزاء النفسية ، أى النفوس الجزئية ، مغترة بعالمها الخادع الغراء ، فركنت إلى اللذات الحسية من مطعم مرى ، ومشرب هنى ، وملبس طرى ومنكح شهى لذات الأرض جميعاً ، فنسيت ما قد طبعت عليه من ذلك الحسن والبهاء والكمال الروحانى والنفسانى والعقلى . فلما رأت النفس الكلية تمردها واغترارها ، أهبطت إليها جزءاً من أجزائها ، أشرف وألطف وأذكى من هاتين النفسين النباتية والحيوانية ، ومن تلك النفوس المغترة بها ، لتذكرها ما قد نسيت ، وتعلمها ما قد جهلت ، وتطهرها من دنسها ، وتزكيها عن نجاستها .

ذلك الجزء الشريف هو : النبى ، المبعوث فى كل دور من الأدوار . يجرى هذا الجزء الشريف ، هذا النبى ، على سنن العقل والعنصر الأول ، من رعاية المحبة والغلبة ، فيتألف بعض النفوس بالحكمة والموعظة الحسنة ، ويشدد على بعضها بالقهر والغلبة ، وتارة يدعو باللسان من جهة المحبة لطفاً ، وتارة يدعو بالسيف من جهة الغلبة عنفاً . فيخلص النفوس الجزئية الشريفة من أوضار النفسين المزاجيتين النامية والحيوانية ، وربما يكسو هاتين كالنفسين كسوة النفس الشريفة ، فتنقلب الصفة الشهوية إلى المحبة ، محبة الخير والحق والصدق ويستخدم الغلبة ، فيغلب الشر والباطل والكذب ، وتصعد النفس الجزئية الشريفة إلى عالم الروحانيين بالنفسين الأخريين ، فيكونان جسداً لهذه النفس الجزئية الشريفة فى ذلك العالم الروحانى كما كانا لها جسداً فى هذا العالم ، « وقد قيل إن كانت الدولة والجد لأحد ، أحبه

أشكاله ، فيغلب بمحبتهم له أضداده »[١] .

وما أعجب أن ينسب كل هذا إلى أنبادوقليس ، وأن يظهر فى مذهبه « النبى » الجزء الشريف المبعوث فى كل دور ، وفى يده المحبة والغلبة ، يستخدم هذه لنفوس ، وتلك لنفوس ، وأن توسم الأولى بالحكمة والموعظة الحسنة ، والثانية بجهاد الكافرين والمارقين .

بل إنه ينسب إليه أيضاً أنه تكلم فى الله ، هل هو متحرك أو ساكن . وأنه ذكر أنه « متحرك بنوع سكون ، لأن العقل والعنصر ، وهما من إبداعه متحركان بنوع سكون . ولا محالة أن المبدع أكبر ، لأنه علة كل متحرك وساكن . وشايعه على هذا الرأى فيثاغورس ومن تلاه من الحكماء إلى أفلاطون . أما زينون الأكبر وذيمقراط أى (ديموقريطس) والشاعريون فقالوا إنه تعالى متحرك . أما أنكساغوراس فقال إنه ساكن لايتحرك ، لأن الحركة لا تكون إلا محدثة » . ثم يقرر الشهرستانى أن هؤلاء الفلاسفة جميعاً عنوا بالحركة والسكون : الأولى هى النقلة عن المكان ، والثانية اللبث فى المكان . ولم يعنوا بالحركة التغير والاستحالة ، ولا بالسكون ثبات الجوهر والدوام على حالة واحدة : فإن الأزلية والقدم تنافى هذه المعانى كلها . وإذا كان الفلاسفة الأقدمون قد نفوا عن الله التكثر ، فكان لابد أن ينفوا عنه التغير . ويبدو أن هؤلاء الفلاسفة — عند الشهر ستانى — يقصدون نفى سكون بارمنيد يس وتغير هرقليطس . ولكن من الثابت أنه لا واحد من هؤلاء الفلاسفة تكلم عن حركة الله وسكونه ، ولكن هكذا عرف المسلمون هؤلاء الفلاسفة .

ولكن ما معنى الحركة والسكون فى العقل والنفس عند أنبادوقليس فى نظر المسلمين ؟ إن معناهما الفعل والانفعال : إن العقل هو موجود كامل بالفعل، فهو ساكن واحد مستغن عن حركة يصير بها فاعلا . والنفس ناقصة متوجهة إلى الكمال، فهى متحركة متشوقة إلى درجة العقل . والعقل ساكن بنوع حركة أى هو فى ذاته كامل بالفعل ، فاعل بمعنى مخرج النفس من القوة إلى الفعل . والفعل نوع حركة فى سكون . والكمال نوع سكون فى حركة ، أى هو كامل ومكمل لغيره ، فعلى هذا المعنى يجوز إضافة الحركة والسكون إلى الله .

ويرى الشهرستانى أن أهل الملل — أى أهل الأديان — اختلفوا فيما بينهم نفس الاختلاف ، فرأى البعض أنه « مستقر فى مكان » و « مستوى على مكان » وذلك هو السكون ، ورأى البعض أنه يجىء ويذهب وينزل ويصعد ، وتلك هى الحركة .

ويختم الشهرستانى هذا المذهب الأنبادوقليسى — الذى لا يعبر قطعاً عن أنبادوقليس — بآرائه فى المعاد : إن النفوس التى مازجت الطبائع ، والأرواح التى تعلقت بشباك المادة ،

---

(١) الشهرستانى . الملل والنحل جـ ١ ص ٢٦٠ — ٢٦٣ .

تستغيث آخر الأمر بالنفس الكلية التى هى كلها ، فتتضرع النفس إلى العقل ، ويتضرع العقل إلى الله ، فيفيض الله على العقل ، والعقل على النفس ، والنفس على هذا العالم بكل نورها ، فتستضيء النفوس الجزئية ، وتشرق الأرض والعالم بنور ربها ، حتى تعاين الجزئيات كلها فتتخلص من الشباك — من المادة الرديئة ، وتتصل بكلياتها ، وتستقر فى عالمها مسرورة محبورة « ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور »[١] .

وهذا هو الفصل الأفلاطونى المحدث الأخير من نظرية أنبادوقليس عند الإسلاميين يشبه إلى حد كبير آراء إخوان الصفا حيث تظهر الأفلاطونية المحدثة فيها واضحة المعالم . غير أنه من المؤكد أن الشهرستانى لم ينسب هذه النظرية الأفلاطونية المحدثة من تلقاء ذاته ، بل استمدها من مصدر بين يديه ، وأرجح أن هذا المصدر هو أحد كتب أنبادوقليس المنحولة والتى عرفت عند الإسلاميين ونقلت إليهم عن طريق السوريان ، فقبلها الإسلاميون بدون البحث فى زيف نسبتها إلى من نسبت إليهم من الفلاسفة .

ولكن من المؤكد أن مذهب أنبادوقليس وصل بطريق آخر إلى الإسلاميين صحيحاً . إننا نعلم أن كتابات أفلاطون وأرسطو والمشائين بعدهما والأفلاطونية الحديثة قد وصلت إلى الإسلاميين ، وفى هذه الكتب نماذج طيبة لفلاسفة ما قبل سقراط ، فهل لم يعرف الإسلاميون هذه النماذج الخاصة بأنبادوقليس فى « سمع الكيان » مثلا أو فى كتاب النفس وكلاهما لأرسطو ، بل فى « ما بعد الطبيعة » له سأقدم للقارئ بعض هذه النماذج ، وهى تثبت تمام الإثبات أن مذهب أنبادوقليس وصل فيها صحيحاً إلى العالم الإسلامى .

أما النموذج الأول ، فيقدمه أرسطو للإسلاميين فى كتاب النفس وقد نقله إلى العربية حنين بن إسحق . وهاكم النص « والذين نظروا فى الحركة التى تكون من حيث الأنفس قالوا : إن المحرك هو النفس . والذين نظروا فى معرفة الأنفس وإدراكها للأشياء بحسها قالوا : إن الأوائل هى النفس . ومنهم من جعل هذه الأوائل كثرة . ومنهم من قال إن الأولية واحدة كمثل أنبادوقليس ، فإنه يزعم أن الأولية واحدة فى جميع العناصر ، وأن كل عنصر على حياله . وهذا قوله :

« تعرف الأرض بالأرض والماء بالماء .

« والهواء بالهواء والنار بالنار .

« والمودة — هى الاتفاق — بمثلها . والغلبة — هو الفساد — بفساد ومهلك مثله »[٢] .

---

(١) الشهرستانى : الملل ج ٢ ص ٢٦٥ — ٢٦٦ .

(٢) أرسطوطاليس : فى النفس « نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوى » ص ١٠ وهامش الناشر رقم (١) . وقد نبه الدكتور عبد الرحمن بدوى ناشر نص أرسطو فى النفس إلى أن هذا النص وارد فى شذرات أنبا دوقليس ، نشرة ديلز شذرة رقم ١٠٩ . كما أن أرسطو اقتبس مرة أخرى هذه الشذرة فى ما بعد الطبيعة — مقالة الباء .

هذا نص أنبادوقليسي واضح .

ونحن نعلم أن هذه الشذرة تمثل بوضوح مذهب أنبادوقليس فى أن الأوائل (العناصر الأولى) هى كثرة ، وأن الأولية فيها واحدة . فلا يتقدم عنصر من العناصر على آخر . وأن العناصر أربعة ، وأن علة الوجود هى المحبة والكراهية .

ويورد أرسطو أيضاً آراء لأنبادوقليس وهو ينقد نظرية القائلين بأن النفس تأليف فيقول « كذلك قد يعنى على الناظرين كيف يكون معنى أن الخلط نفس . فإن معنى خلط العناصر فى جزء اللحم وفى جزء العظم واحد . ثم يعرض من ذلك أن يكون فى كلية الجرم أنفس كثيرة ، إذ جميع الأعضاء من خلط العناصر ، ومعنى خلطها تأليف ونفس » .

ثم يهاجم أرسطو أنبادوقليس فى قوله : إن كل واحد من الأعضاء له معنى من الخلط ، فيسأله : هل معنى التألف هو النفس ؟ أو النفس شىء آخر خال من الأعضاء ؟ ويسأله أيضاً : هل المودة التى قال بها ، أهى علة الخلط كيفما كان الخلط أو هى شىء غير ذلك المعنى [١] ؟ .

وهنا أيضا مناقشة لمودة أنبادوقليس : هل هى علة مزاج وخلطها أم هى شىء آخر غيرها ؟ أهى قوة مادية فحسب ، أم هى قوة وجودية من حيث هى ؟

ثم يعود أرسطو إلى عرض نظرية أنبادوقليس فى « أن النفس من العناصر » فيذكر أن الذى دعا أنبادوقليس وشيعته إلى أن يقولوا هذا القول هو إثبات الإدراك لها ، ليكون إدراك الأشياء عامًّا لكل واحد منها . وعللوا هذا بأن المثل يعرف بالمثل ، وهذا هو قول أنبادوقليس المشهور بأن الشبيه يدرك الشبيه . ثم يناقش أرسطو فكرة أنبادوقليس وينقدها فيقول « فجعلوا النفس كأنها هى الأشياء . وليست الأشياء المعروفة عند النفس كل الأشياء ولا غيرها بل هناك غيرها كثير ، وعسى أن تكون لا غاية لعددها ، فإن جعل النفس تعرف ما منه كانت وتحس بكل جزء منها ، فجملة الأشياء : بماذا تعرفها وبماذا تحسها ؟ كقولك بأى شىء تعرف الله أو الإنسان أو جزء اللحم ، أو جزء العظم ، وما شاكل ذلك من ذوى التركيب ؟ فإن عناصر كل واحد من هذه لم يتواف على البحث أو كيفما جاء ، وإنما توافى و ائتلف بقدر من أقدار التركيب ، كما قال أنبادوقليس فى العظم :

« إنه توافت ثمانية أجزاء لكونه : أربعة من النار ،

« واثنان من الأرض ،

---

(١) أرسطو : فى النفس ص ١٩ .

« واثنان من الهواء ، فصار العظام من أجل هذه بيضاً[١] . . .

وينكر أرسطو فكرة الشبيه يدرك الشبيه . وإلا لم تستطع أن تدرك النفس حجراً إلا إذا كان فيها حجر ، أو إنساناً إلا إذا كان فيها إنسان . ولكنه على أية حال يقدم لنا مذهب أنبادوقليس صحيحاً إلى حد كبير . ويورد قول أنبادوقليس « إنما يعرف الأشياء بالعناصر وما أشبهها فيه من المثل »[٢] . ووصل إلى الإسلاميين أيضاً عن أرسطو نظرية أنبادوقليس القائلة : إن الإدراك مادى حسى ، يقول أرسطو « وكذلك رأت القدماء — منهم أنبادوقليس وأوميرس الشاعر — أن الإدراك بالعقل شبيه الإدراك بالحس ، وأنه شىء جسمانى ، وهكذا ظن جميعهم . وأن من فهم ، إنما يفهم بالمثل ، كالحاس إذا أحس ، فإنما يحس بالمثل »[٣] ثم يقدم لنا أرسطو قول أنبادوقليس « ولو أن الود يؤلف بين الأشياء مثل ما نرى من تركيب المفرّقة ، لكانت رءوساً كثيرة بلا أعناق[٤] » وهذا قول أنبادوقليس ، وهو يقابل شذرة رقم ٥٧ فى نشرة ديلز .

أما النموذج الثانى لصورة متكاملة لفلسفة أنبادوقليس عند الإسلاميين فيقدمه أرسطو أيضاً وشراحه من الإسلاميين فى كتابه « الطبيعة » المترجم أيضاً إلى العربية على يد إسحق بن حنين فأرسطو يذكر فيه أن أنبادوقليس يذهب إلى أن الموجودات واحد وكثير ، وأنه ينسب خروج سائر الأشياء إلى أنه نفض يكون من الخليط . وأن لهذه (أى للنفض) دوراً . وأن الاسطقسات الأربعة غير متناهية . ويعلق الشارح أبو على بن السمح ، بأن أنبادوقليس ذهب إلى أن مادة سائر الموجودات هى الاسطقسات الأربع : الماء والنار والهواء والأرض . وأن هذه تجتمع بالمحبة وتفترق بالغلبة . . . وأن الموجودات واحد وكثير . وأن كل واحد من الاسطقسات الأربع لا نهاية له فى البعد . ويقول بالدور — أى أن الأشياء تعود إلى اسطقساتها ، أو بمعنى آخر — أن المتكون إذا فسد بأن تفرق ، ويجوز أن تتغلب عليه أجزاء اسطقسه الأول فيصير إليه[٥] كما يذكر أرسطو للإسلاميين نظريات المحبة والغلبة عند أنبادوقليس[٦] ، ثم يقدم لهم آراء أنبادوقليس فى الضرورة والاتفاق ، وإنكار الغائية فى الطبيعة ، فبينما يذهب أنبادوقليس إلى أن الأشياء تتكون بالمحبة والغلبة ، يذهب أيضاً إلى أن الطبيعة تفعل ، ليس من

---

(١) أرسطو . فى النفس ص ٢٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٤ .

(٣) نفس المصدر ص ٦٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٥٤ .

(٥) أرسطوطاليس : الطبيعة جـ ٢ ص ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٤٢ .

(٦) نفس المصدر جـ ١ ص ٥٢ ، ١١٣ ، ٢١٨ .

أجل شيء ، ولا لأن شيئاً أفضل. ويعلق يحيى بن يونس على هذا بأن أنبادوقليس يقول بأنه ليس في إنية الطبيعة ولا في طبيعة الطبيعة أن تفعل من أجل شيء[١].

وأخيراً — يورد أرسطو فكرة أنبادوقليس في الحركة والسكون: وأنها تتحرك مرة ثم تسكن أخرى . وأنها توجد إذا عملت المحبة من الكثير واحداً ، أو عملت الغلبة كثيراً في واحد ، وتسكن في الأزمنة التي فيما بعد ذلك ويورد شعراً لأنبادوقليس من قصيدته في الطبيعة :

« أما من جهة : أن واحداً شأنه ينشأ عن كثير ،

« وإذا التأم أيضاً واحد ، تشعب منه كثير .

« فمن هذه الجهة يكون تكونها ، ولا يكون للدهر أن ينالها .

« وأما من جهة أن هذين يتبدلان أبداً ، ولا ينتهيان مع ذلك ،

« من هذه الجهة هي أبداً غير متحركة دوراً[٢]» .

ثم يبين أرسطو فكرة استيلاء المحبة والغلبة على الأشياء عند أنبادوقليس : هذه مرة ، وهذه مرة وتحريكهما ، موجودان للأمور ضرورة . والسكون فيما بين ذلك من الزمان[٣] .

ويشرح أبو الفرج بن الطيب — أحد شراح كتاب الطبيعة — هذا النص : بأن ما يرمى إليه أنبادوقليس في هذه الأبيات بأن الغلبة تصنع من الواحد كثيراً ، يعني أنها تصنع من الأجرام الفلكية كثيراً — أي اسطقسات . وأن المحبة تصنع من الكثير واحداً وتؤلفها — يعني أنها تعمل من الاسطقسات جرماً فلكياً . ثم يقول إن بين استيلاء الغلبة واستيلاء المحبة سكوناً[٤].

أما النموذج الثالث الصحيح لفلسفة أنبادوقليس فقد وصل إليهم صحيحاً وكاملا عن كتاب « الآراء الطبيعية » لفلوطرخس المترجم إلى العربية . يقول فلوطرخس« وأما أنبادوقليس ابن مانن من أهل اقراغنتا (اجريجنتم) فإنه يرى الاسطقسات أربعة : وهي النار والهواء والماء والأرض ، وأن المبادئ مبدءان : وهما المحبة والغلبة : أحدهما يفعل الإيجاد والآخر يفعل التفرقة » .

وينقل فلوطرخس إلى الإسلاميين نص أقوال أنبادوقليس « إنه قال بهذا اللفظ : إن

---

(١) نفس المصدر جـ ١ ص ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ بل ذكر أرسطو فقرة من أقوال أنبادوقليس انظر هامش ٢ ص ١٤٥ .

(٢) أرسطوطاليس ، كتاب الطبية جـ ٢ ص ٨٠٣ .

(٣) نفس المصدر جـ ٢ ص ٨١٢ ، ٨١٤ ، ٨١٦ .

(٤) نفس المصدر جـ ٢ ص ٨٠٨

أصول الأشياء كلها أربعة وهي : زواس الآمي ، والإيرا الذي يعطي الحياة ، وائيدونيوس ، ونيسطس التي تبل بدموعها السيالة .

« وهو يعني بقوله زواس (أي زيوس رب الأرباب — الناصع البياض) : الحرارة والغليان ويعني بقوله إيرا التي هي مسيلة الحياة : الأرض . (هي هيرا — ومن صفاتها أنها تؤثر تأثيراً ضخماً في الظواهر السماوية . وتستطيع أن تثير العواصف وتهيمن على الكواكب المنتشرة في السماء . والقران بين زيوس وبين هيرا — هو بمثابة رمز لحياة الطبيعة كلها) ، ويعني بقوله ايدون : الهواء ، ويعني بقوله نيسطس « والسيلان البشري » : الروح الإنساني والماء .[١] وأئيدونيوس هو اسم آخر للجحيم وهادس — والمعنى الحرفي — كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي ٪ « اللامنظور » ، وهذا هو زيوس الأعماق والظلمات ويحمل طاقية الإخفاء ، كما ورد في هزيود . أما مسطس — أو نسطس — فهو العنصر المكون للماء والهواء وهو أيضاً اسم لإله صقلي .

نرى من هذا أن الإسلاميين عرفوا الأصول الأربعة لأنبادوقليس حتى في صورتها الميثولوجية المعروفة عند اليونان ، كما وردت عنه .

كما ينقل فلوطرخس فكرة أخرى لأنبادوقليس في الكون ، فيقول في نص هام « أما الرواقيون فإنهم ذكروا أن العالم واحد وقالوا إنه الكل ، وقالوا إنه مجسم . وأما أنبادوقليس فإنه كان يرى أن العالم واحد إلا أن الكل ليس هو العالم وحده فقط ، لكن جزء يسير من الكل ، وباقي الكل عنصر معطل »[٢] ثم يقدم لنا شذرة أخرى من شذرات أنبادوقليس فيقول « إن أنبادوقليس يرى أن قبل الاسطقسات الأربعة أربعة اسطقسات أخر أصاغر ، متشابهة الأجزاء كلها مستديرة[٣] . وأن « امتزاج الاسطقسات من أجزاء صغار هي أصغر الأشياء ، وكأنها اسطقسات للاستقصات »[٤] بل ينقل فلوطرخس بيت شعر من قصيدة أنبادوقليس في الطبيعة وهو :

« إنه ليس في العالم شيء خال ولازائد » .

وهذا بيت من قصيدته كما قلت ، وهو ينكر فيه الخلاء .

وينقل فلوطرخس آراء الفلاسفة في الكون والفساد ، فيقدم للمسلمين هذا النص الهام

---

(١) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ١٠٣ — ١٠٤ .
(٢) نفس المصدر ٢٠٦ .
(٣) نفس المصدر ص ١١٧ .
(٤) نفس المصدر ص ١١٨ .

« أن برمانيدس ومالسس وزينون كانوا يبطلوا الكون والفساد ، لأنهم كانوا يرون أن الكل غير متحرك . وأما أنبادوقليس وأبيقرس وجماعة الذين يرون أن العالم كان باجتماع الأجسام اللطيفة ، فإنهم يوجبون اجتماعًا وتفرقًا . لأنهم لا يوجبون كوناً وفساداً ، وذلك أنهم يرون أن الكون لم يكن باستحالة الكيفية . لكن باجتماع فى الكمية . وأما فوثاعورس وجماعة الذين أوجبوا العنصر أنه منفعل فإنهم أوجبوا كوناً وفساداً على الحقيقة ، وذلك أنهم رأوا أن الكون إنما يكون من تغير الاسطقسات وانتقالها »[1].

وهذا تفسير رائع لأنبادوقليس . ونحن نعلم أن الموجودات تتكون عند أنبادوقليس بامتزاج العناصر الأربعة وتفنى بانفصالها ، ولا شيء يبقى فى الوجود ويخلد إلا العناصر الأربعة المكونة لكل موجود فضلا عن المحبة والكراهية . أما كيفية امتزاج العناصر بفعل المحبة لتكوين الموجودات ، فذلك ليس لفقدان العناصر كيفياتها . لأنه لا تغير فى الكيفيات ، ولكن العناصر يتخلل بعضها البعض ويتم الامتزاج نتيجة توافق بين المسام والجزئيات ، فالأجسام المتشابهة مسامها متماثلة . ويتم الامتزاج بسهولة ، وبينما تتسرب الجسيمات الرفيعة خلال المسام دون امتزاج . وكذلك تعجز الجسيمات الخشنة عن أن تتخلل مسام جسم أملس . وتكون الكائنات المختلفة نتيجة اختلاف العناصر فى امتزاجها . فالاختلاف بين الأشياء اختلاف كمى فى النسب بين العناصر وليس اختلافًا كيفيًا فى الامتزاج[2].

ثم يقدم فلوطرخس رأى أنبادوقليس فى الضرورة : « إن جوهر الضرورة علة تستعمل المبادئ والاسطقسات »[3] وقد نقل هذا النص نفسه جابر بن حيان فى كتابه « الحاصل »[4]. ثم يقدم فلوطرخس آراء أنبادوقليس فى الطبيعة فيقول « أما أنبادوقليس فإنه لا يقول بطبيعة ألبتة ، لكنه يرى أن الكون بالاجتماع والافتراق » ثم يسرد لنا أقوال أنبادوقليس نفسها عن قصيدته فى الطبيعة فيقول « ذلك أنه — فى كتابه الموسوم بالأول من الطبيعيات — أورد هذا القول بهذا اللفظ ، وما قوله نصًا فهو هذا : « إنه ليس لشيء من الموت طبيعة ، ولا نهاية للموت المكروه ، ولكن اختلاط فقط وابتدال الأشياء المختلفة ، وهذا هو المسمى عند الناس طبيعة » . ثم يذكر فلوطرخس أن انقساغورس يوافق أنبادوقليس فى فكرته هذه ويرى فى الطبيعة أنها امتزاج — يعنى كوناً وفساداً[5] .

كما عرف الإسلاميون فكرة أنبادوقليس عن كيفية ظهور الموجودات عن الاسطقسات ،

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٠ — ١٢١ .
(٢) النشار وصبحى : نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان ص ١٤٧ .
(٣) فلوطرخس : فى الآراء الطبيعية ص ١٢٢ .
(٤) جابر بن حيان : الحاصل ص ٣٣٦ — ٣٣٧ .
(٥) المصدر السابق ص ١٢٣ — ١٢٤ .

وإنه وإن كان جعل هذه العناصر متساوية فيما بينها ، فإنه جعل لبعضها دوراً هاماً فى نشأة الموجودات . وبخاصة الأثير والنار . فيقول فلوطرخس « وأما أنبادوقليس فيرى أن أول ما يميز من الاسطقسات فهو الأثير ، وبعده النار ، وبعده الأرض . وأن بانقباض الأرض وانعصارها نبع الماء . وأن من الماء تبخر الهواء . وأن السماء كونت من الهواء ، والشمس من النار . وأن من الاسطقساط الآخر ، كل ما على وجه الأرض »[١] . أما الكواكب فإنها نارية ، أى من الجواهر النارية التى انعصرت من الهواء فى التمييز الأول[٢] . كما عرف الإسلاميون أنه يقول بشمسين : الأولى هى النار الأصلية التى تملأ النصف الآخر من العالم — وتملأ هذا النصف لأنها تقع دائماً فى مواجهة النور المنعكس علينا[٣] . وأن الفلك الذى يحتوى الشمس يمنعها من تجاوز حدها ، وكذلك دائرتا المدارين . وأن القمر مثل القرص وأن بعد القمر من الشمس ضعف بعده عن الأرض[٤] .

ونحن نعرف — كما وصلنا من النصوص اليونانية — أن القلب عند أنبادوقليس مركز الإدراك . وقد كانت « مدرسة القوميون » قد ذهبت إلى أنه المخ ، ولكن أنبادوقليس خالفها ، لأنه فى القلب يتجمع الدم الذى ينتشر فى كل الجسم ، ولأن الدم أكبر أجزاء البدن ملاءمة لامتزاج العناصر . وقد عرف المسلمون هذا « وأما أنبادوقليس فيرى أن الجزء الرئيسى من أجزاء النفس فى الدم ، ومنهم من يرى أنه فى عمق القلب ، ومنهم من يرى أنه فى الغشاء الذى فى القلب[٥] » .

وقد وصل إلى الإسلاميين أيضاً فكرته عن أن الحواس تكون من اعتدال القوى الجزئية وتركيب كل واحد من المحسوسات فيها ، أى عرفوا إسرافه فى المادية ، وأنه لم يتكلم عن أى قوى عقلية بمعنى « العقل » .

قد رأينا إذن كيف أوصل كتاب فلوطرخس مذهب أنبادوقليس صحيحاً إلى العالم الإسلامى حين نقل إلى العربية ، وقد عرف المفكرون الإسلاميون هذا الكتاب وأثر فيهم كما رددنا من قبل . إن الشهرستانى عرف كتاب فلوطرخس واستفاد به ، ومن العجب أنه لم ينقل النصوص كما هى ، بل مزجها بمذاهب وأقاويل ونظريات تخالفها . ولكننا نرى مفكراً ممتازاً ومؤرخاً من الطراز الأول هو المقدسى فى « البدء والتاريخ » يستفيد بكتاب الآراء

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٧ .
(٢) نفس المصدر ص ١٣٠ .
(٣) نفس المصدر ص ١٣٥ .
(٤) نفس المصدر ص ١٣٦ — ١٣٨ — ١٤٠ .
(٥) نفس المصدر ص ١٦٠ — ١٦٣ .

الطبيعية لفلوطرخس وينقل منه النصوص الصحيحة إلى مواضع متعددة من كتابه ويصرح بأنه قرأ فلوطرخس وأنه يأخذ مادته منه[١]. ثم يخبرنا أن ابن رزام فى كتابه « النقض على الباطنية » استخدم نفس هذا الكتاب . والمقدسى ، (أو أبو زيد أحمد بن سهل البلخى -- الذى يقال إنه كتب هذا الكتاب) يقدم لنا آراء صحيحة عن أنبادوقليس : إنه يرى أن الاسطقسات أربعة هى : الماء والنار والهواء والأرض، وأن المبادئ مبدءان — هما المحبة والغلبة .. أحدهما يفعل الإيجاد والآخر يفعل التفرقة[٢]. فأمامنا إذن ثلاثة من المفكرين عرفوا كتاب فلوطرخس وما فيه من آراء صائبة عن اليونان وعن أنبادوقليس . ونلاحظ من استخدام ابن رزام الكتاب فلوطرخس أن الرجل حاول أن يحقق مصادر الباطنية ، وقد كان من أشد الناس عليهم فتلمس أصولهم ، وكانوا يدعون أنهم تلامذة لأنبادوقليس فى « القدماء الخمسة » ، وكان ابن مسرة الصوفى الباطن وتلامذته يدعون أنهم تلامذة لأنبادوقليس . ويبدو أن ابن رزام حاول تفنيد هذا الرأى فأخذ يبحث عن المصادر الحقيقية لفلاسفة اليونان . ومن الأسف أن كتب ابن رزام لم تصل إلينا إلاخلال الشذرات الباقية من كتبه فى مصنفات غيره .

ويظهر أن فكرة المحبة والغلبة شغلت المجامع الفلسفية ، فنرى أبا حيان التوحيدى يخصص لها مقايسة فى كتابه المشهور « المقايسات » باسم « فى استيلاء المحبة على الأجسام ، واستيلاء الغلبة عليها ، ونتائج كل منهما » وينقل لنا أنه قرأ على أبى سليمان السجستانى أستاذه من كلام أنبادوقليس : « وإذا استولت المحبة على الأجسام التى منها تركيب العالم ، كان منها العالم الكرى . وإذا استولت الغلبة ، كان منها اسطقصات ، العالم الكائن الفاسد » . . . وهذا نص ورد فعلا فى الكتابات اليونانية المأثورة عن أنبادوقليس ، ويفسره أبو سليمان ، السجستانى المنطقى هكذا : بأن أنبادوقليس أراد باستيلاء المحبة على العالم — استيلاء القوة العقلية عليه ، فإنها هى التى تحيط بجميع الموجودات إحاطة كلية وتؤلف بينها على نظام توفيقى متناسق بين جميع أجزائها . ويشبه هذا الفعل منها بتآلف الأكر بعضها مع بعض ، وإحاطة بعضها ببعض إحاطة تامة ، حتى لا يتخللها شىء آخر .

ثم يفسر أبو سليمان السجستانى قول أنبادوقليس «إذا استولت الغلبة حدثت منها الاسطقصات ذات الأقطار المتباعدة المتميزة بعضها من بعض ، المباين كل واحد منها غيرها » . فيقول بأن هذا تشبيه لها بالقوى الحسية المتشذبة ، المفارق بعضها بعضا لما فيها من الأكدارات ، وما يقع فيها من الخطأ والغلط والزيادة والنقصان . ويقول إن هذه الأشياء صفة المتغالبة المتنافرة[٣] . ومن الواضح أن تفسير المحبة بالقوة العاقلة وتفسير الغلبة بالقوة الحاسة هو تفسير بعيد عن فكر

---

(١) المقدسى : جـ ١ ص ١٣٦ .

(٢) المصدر السابق جـ ١ ص ١٣٧ .

(٣) أبو حيان التوحيدى : المقايسات ش ٢٨٢ ، ٢٨٣ .

أنبادوقليس . إن المحبة والغلبة مبدءان ماديان ، هما العناصر وليسا فوقها : ولكن هكذا أراد بعض الإسلاميين تفسيره .

وأخيراً ، إن أنبادوقليس نقل إلى العالم الإسلامى فى صورتين[1] صورته الحقيقية : ولم تتأثر بشىء منها أى طائفة من طوائف المسلمين ، فيما عدا الأخذ بفكرة الاسطقسات أو العناصر الأربعة : فقد قبلها العالم القديم والوسيط إسلامياً كان أو غير إسلامى . ثم صورة موفقة ملفقة ، حمل فيها ما لم يقله وما لم يعرفه : وقد أثرت هذه الصورة غير الأنبادوقليسية ، باسم أنبادو قليس ، فى طوائف فلسفية كثيرة ، وبخاصة الباطنية وطوائف من الصوفية .

(ب) أنكساغوراس :

وننتقل الآن إلى فيلسوف لا يقل أثراً عن أنبادوقليس فى التراث الإسلامى وهو أنكساغوراس لقد أثر أنبادوقليس — سواء فى صورته الحقيقية أم فى صورته المزيفة — فى فلاسفة ودوائر باطنية انفصلت عن الدائرة الإسلامية ولكن الأمر فى أنكساغوراس على خلاف هذا ، لم تكن لديه « نزعة غيبية » كمعاصره أنبادوقليس ، فلم ينفذ إلى آرائه — حين نقل إلى العالم الإسلامى — الغنوص ، كما نفذ فى أعماق المذهب الأنبادوقليسى . ولذلك وصل ، إلى حدما ، فى صورته الحقيقية . ولما كان هو عقلياً ، فقد أثر فى فلاسفة الإسلام العقليين . . المتكلمين ، أو على الأقل تشابهت آراءه بآرائهم . ولقد ظهر اسم أنكساغوراس لدى مؤرخى الفكر اليونانى من الإسلاميين برسمه كما نعرفه الآن : فالقفطى يذكر الاسم « أنكساغوراس » ويرى أنه حكيم مشهور مذكور » وأنه كان قبل أرسطو . ثم يخطئ فيقول إنه كان معاصراً لأرسطو[2] . «كذلك المبشر بن فاتك يدعوه « أنكساغوراس » ويذكره فى مواضع معينة من كتابه ، ثم ينقل بعض أقواله : « قال أنكساغوراس : كما أن الموت ردىء لمن الحياة له جيدة ، كذلك جيد لمن الحياة له رديئة ، فليس ينبغى أن يقال إن الموت جيد ولا ردىء ، لكنه بالإضافة إلى الشىء يكون جيداً أو رديئاً »[3] وترك أرسطو وشراحه من اليونان والإسلاميين صورة طيبة لأنكساغوراس — عرفها وتدارسها فى كتبه الإسلاميون : « فأنكساغوراس كأنبادو قليس ، يرى أن الموجودات واحد وكثير . . أما كثير فمن قبل المادة . وأما واحد فمن قبل أن الواحد الذى يميزها هو واحد وهو العقل . وأنكساغوراس يرى أن أصل الموجودات أجزاء متشابهة ، وأن الأجزاء المتشابهة أو الأضداد غير متناهية » أى أن الأجزاء المتشابهة والأضداد ، أى الحار

---

(١) القفطى أخبار ص ٤٤ .
(٢) المبشر بن فاتك : مختار ص ٣١٧ .
(٣) أرسطو : الطبيعة جـ ١ ص ٣٥ .

والبارد ، لا نهاية لأعدادها ، ولمقاديرها نهاية . وينقل أبو على بن السمح شارح كتاب الطبيعة عن المصادر اليونانية ، أن أنكساغوراس يقول : « إن الأشياء كلها موجودة فى المادة ، وإنما تظهر وتكمن ، فنحس فى كل شيء ما هو الأغلب عليه »[١]. بل إن أرسطو نفسه يذكر أن أنكساغوراس يقول « إن أى جزء أخذته ، وجدته خلطاً على مثال الكل ، لأنه يوجد كل شيء يتولد عن كل شيء »[٢]. وهذه إشارة إلى بذور أنكساغوراس ، التى جعلها أرسطو « متشابهة الأجزاء » ونقدها نقداً شديداً . ولكن سنرى فى العالم الإسلامى قول أنكساغوراس « إن كل شيء يكون فى كل شيء »[٣] وأن الشيء لا يكون إلا من مثله وشبيهه فى الصورة [٤] ورأى الإسلاميون هذا القول كثيراً فى كتب أرسطو وقد أقلقه كما قلت ، فهاجمه . أما من نظم متشابهات الأجزاء فهو العقل عند أنكساغوراس[٥] ويذكر أرسطو وشراحه أنه لم يكتشف حقيقة العقل ، بل جعل عمله آلياً بحتاً . إن أنكساغوراس لا يوقف العقل حقه بل يرى « أن العقل لا يقدر على تمييز المتشابهات »[٦] كما أن أنكساغوراس يقول إن جميع الأشياء كانت كلها معاً ، وكانت ساكنة زماناً بلا نهاية . وأن العقل طبع فيها حركة فيزها » ولكن هذه الحركة آلية بحتة . كما أن أنكساغوراس « صاحب الخليط » قال : إنه كان لم يزل ، ثم إن العقل بدأ بالحركة فيز الخليط وضم الشبيه إلى شبيهه والشكل إلى شكله[٧] ، فيكون قبل هذه الحركة ساكناً »[٨] ولكن أرسطو يمتدح أنكساغوراس ويرى أنه أصاب فى قوله فى العقل « إنه غير قابل للتأثير ولا مخالط » .

أما فلوطرخس — وقد قلنا إن كتابه ترجم للعربية وكان مصدراً هاماً لهم — فإنه يقدم أنكساغوراس فى صورته الصحيحة أيضاً ، وقد رسم المترجم اسمه : انقساغورس .

ويقدم نص فلوطرخس العربى نظرية أنكساغوراس فى متشابهات الأجزاء فى صورة صحيحة تامة الصحة « إنه يرى أن مبدأ الموجودات هو المتشابه الأجزاء ، وأن من الأشياء الممتنعة أو التى فيها إشكال أن يكون شيء من لا شيء ويتبدد شيء إلى لا شيء . وأنا نغتذى الغذاء البسيط

---

(١) نفس المصدر جـ ١ ص ٢٠٥ ، ٢٠٩ .
(٢) نفس المصدر جـ ١ ص ٣٩ .
(٣) نفس المصدر جـ ١ ، ص ٤٢ .
(٤) نفس المصدر جـ ١ ص ١٤٢ ، ٢٠٥ .
(٥) مقالة اللام بنشرة الدكتور بدوى ص ٤ .
(٦) أرسطو : الطبيعة جـ ٢ ص ٨٠٣ .
(٧) أرسطو : الطبيعة جـ ٢ ص ٨٠٨ .
(٨) أرسطو : الطبيعة ص ٨٤٩ .

من الحنطة وشرب الماء القراح ، ومن هذا الغذاء يتغذى الشعر والعروق والشريانات والأعصاب . . . وإذا كان هذا هكذا ، فقد يجب أن نسلم أن الكائنات إنما تكون بالغذاء الذى يغتذى به فى هذه الكائنات ويكون النماء . فيكون من الغذاء أجزاء مولدة للدم ومولدة للعرق والعظام ، والأجزاء الأخرى التى تدرك عقلا .

وليس ينبغى أن يطلب إدراك جميع الأشياء الحس ، لكن نعلم أن من الأجزاء ما يدرك عقلا . من أجل أن أجزاء جميع هذه الأعضاء المكونة عن الغذاء متشابهة الأجزاء وجعلها مبادئ الموجود، فتصير المتشابهات الأجزاء عنصراً . وجعل العلة الفاعلة : العقل المدبر للكل،وهو المبدأ لجميع الأشياء والمدبر لها .

« وقد بدأ بأن قال هكذا : « كانت الأشياء كلها مختلطة ، فجاء العقل وقسمها ورتبها » . ويعلق فولوطرخس ، « وينبغى أن نقبل منه قوله لأنه قد جمع إلى العنصر : العلة الفاعلة »[(1)]

وصل إذن مذهب أنكساغوراس فى متشابهات الأجزاء وفى أن العقل هو العلة الفاعلة للوجود ، صحيحاً سليماً إلى العالم الإسلامى . وينقل إلينا المقدسى فى « البدء والتاريخ » هذا ملخصاً[(2)] . بل إن الشهرستانى — وقد اشتهر بنقل مختلط لأقوال فلاسفة اليونان — يقدم لنا أنكساغوراس فى صورة صحيحة إلى حد كبير ، ولا شك أنه استند إلى فلوطرخس ، فيذكر لنا : أن أنكساغوراس من ملطية وأنه يعتبر مبدأ الموجودات متشابهة الأجزاء ، وهى أجزاء لطيفة لايدركها الحس ولا ينالها العقل . ومن متشابه الأجزاء يتكون الكون كله ، العلوى والسفلى . وأن المركبات تسبق البسائط ، والمختلفات مسبوقة بالمتشابهات ، ومن المركبات تمتزج وتتركب العناصر وهى متشابهة الأجزاء . ثم يذكر الشهرستانى أيضاً أن أنكساغوراس يرى فى المبدأ الأول أنه العقل ، وأنه العلة الفاعلة لكل شىء[(3)] .

وينقل فلوطرخس أيضاً للإسلاميين قول أنكساغوراس إن الأجسام كانت أولا فى المبدأ واقفة ، وأن العقل هو الذى رتبها وجعل لها ترلداً على مثال ثبات[(4)] .

أما الشهرستانى فيذكر أن أنكساغوراس يقول « إن أصل الأشياء جسم واحد ، موضوع الكل لا نهاية له ، ومنه يخرج جميع الأجسام والقوى الجسمانية والأنواع والأصناف » . ثم ينقل عنه أن الأشياء كانت ساكنة ، ثم رتبها العقل ترتيباً على أحسن نظام « فوضعها مواضعها من عال ومن سافل ومن متوسط ، ثم من متحرك ومن ساكن ، ومن مستقيم

(١) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ٩٨ ، ٩٩ .
(٢) المقدسى : البدء والتاريخ جـ ١ ص ١٣٨ .
(٣) الشهرستانى : الملل ص ٢٤٨ — ٢٥٠ .
(٤) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ١١٣ .

فى الحركة ومن دائر ، ومن أفلاك متحركة على الدوران ، ومن عناصر متحركة على الاستقامة ، وهى كلها – بهذا الترتيب – مظهرات لما فى هذا الجسم الأول من الموجودات » .

وإذا كان المبدأ الأول فى الوجود هو الجسم ، فسياق المذهب أن المعاد إلى ذلك الجسم . وإذا كانت النشأة الأولى هى الظهور ، فيقتضى أن تكون النشأة الثانية هى الكمون .

ويذهب الشهرستانى إلى أن أنكساغوراس أول من قال بالكمون والظهور . فقد اعتبر الأشياء كلها كامنة فى الجسم الأول ، وإنما الوجود ظهورها من ذلك الجسم الأول : نوعاً وصنفاً ومقداراً وشكلا وتكاثفاً وتخلخلا ، كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة ، والنخلة الباسقة من النواة الصغيرة ، والإنسان من النطفة ، والطير من البيض . وكل ذلك ظهور عن كون ، وفعل – بالاصطلاح الأرسططاليسى – عن قوة ، وصورة عن استعداد مادة . وإنما الإبداع واحد ، ولم يكن آخر سوى ذلك الجسم الأول .

ويرى الشهرستانى – وهو يتابع منهجه المقارن النقدى – أن مذهب أنكساغوراس يشبه مذهب الهيولى الأولى التى حدثت عنها الصور ، غير أنه أثبت جسماً غير متناه بالفعل هو متشابه الأجزاء ، وأصحاب الهيولى لا يثبتون جسما بالفعل [١]. ونحن نعلم أن مذهب الهيولى الأولى التى حدثت عنها الصور أفلاطونى . ويعرف أنكساغوراس عند الإسلاميين بأنه « صاحب الكمون »[٢].

ثم إن الإسلاميين عرفوا قول أنكساغوراس بأن الطبيعة امتزاج – أى كون وفساد[٣] ، وأن النفس هوائية[٤] ، فثمة إذن صورة واضحة صحيحة لأنكساغوراس فى العالم الإسلامى .

فهل كان له أثر فى الفكر الإسلامى ؟ ذهبت مجموعة من مؤرخى الفلسفة الإسلامية من الأقدمين أيضاً من أمثال الشيرازى فى الأسفار الأربعة » ، وفخر الدين الرازى فى « المباحث المشرقية » ، والإيجى فى « المواقف » إلى أن نظرية أنكساغوراس فى الكون أثرت فى نظرية الكمون عند النظام ، فقد ذهب النظام إلى أن فى الجسم أجزاءاً لا نهاية لها بالفعل ، وهو بعينه نظرية أنكساغوراس فى الكمون[٥] كما أنه ينسب لأنكساغوراس القول

---

(١) الشهرستانى الملل والنحل . جـ ٢ ص ٢٥١ – ٢٥٣ .

(٢) الدكتور أبو ريدة : النظام ص ١٥٠ .

(٣) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ٢٤ .

(٤) نفس المصدر ص ١٥٨ .

(٥) الشيرازى : الأسفار الأربعة جـ ١ ص ٤٣٦ والرازى . المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٣٢٢ – وانظر أيضاً بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين ص ١٣

بوجود الخلاء وقوته الجاذبة للأجسام . وأن هذا القول أو هذه النظرية أثرت فى محمد بن زكريا الرازى[١] .

ويرى الأستاذ الدكتور أبوريده ، أن ما ذهب إليه النظام من أن العالم مكون من جواهر متضادة لا عدد لأجزائها يقهرها الله على ما يريد ، أشبه برأى أنكساغوراس فى أن العقل هو الذى يرتب وينظم كل شيء[٢] . ويذهب هورتن أيضًا إلى أن النظام أنكساغورسى أكثر منه رواقى فى نظريته عن الكمون. وأن نظريته عن تكوين الجوهر من الأجناس المتضادة إنما هى أيضًا أنكساغوراسية ، فهى تشبه نظرية أنكساغوراس فى أن الأشياء تتألف من الأجزاء المتشابهة . وسنعود إلى توضيح هذه الصلات بين أنكساغوراس والنظام حين نبحث فى فلسفة هذا الأخير فى هذا الكتاب . وإن من التغالى أن يتصيد الباحثون — وكما لاحظ ذلك أبو ريده بحق — كل فكرة له، وأن نلتمس لها مصدراً رواقيًا أو أنكساغورسيًا . ولكن ما أود أن أنتهى منه فى بحثنا عن انكساغوراس أنه عرف فى العالم الإسلامى، وأن بينه وبين بعض فلاسفة الإسلام المتكلمين بعض الصلات أو بعض المشابهة .

(حـ) المدرسة الذرية: لوقيبوس وديموقريطس :

وأنتقل إلى مدرسة المذهب الذرى . ونحن سنرى أخذ المعتزلة والأشاعرة بمذهب ذرى ، فعلى أى صورة عرف الإسلاميون هذا المذهب الذرى اليونانى ورجاله .

عرف الإسلاميون لوقيبوس ، فيلسوف المذهب الأول وأستاذ ديموقريطس واضع المذهب فى صورته الكاملة . أما عن ديموقريطس ، فإننا نرى مفكراً كالشهرستانى لا يصل إلى معرفة حقيقة مذهبه ، فلا يذكر شيئًا عن مذهب ديموقريطس الذرى ، بل ينسب إليه مذهب أنبادوقليس فى العناصر الأربعة .

فديموقريطس عند الشهرستانى يقول بأن المبدع الأول هو الأخلاط الأربعة وهى الاسطقسات أوائل الموجودات كلها ، ومنها أبدعت الأشياء البسيطة كلها دفعة واحدة .

أما الأشياء المركبة فإنها كانت دائمة دائرة ، إلا أن ديمومتها بنوع ودثورها بنوع ، ثم إن العالم بجملته باق لا يفنى . ولكن أين المذهب الذرى الديموقريطسى ؟ إن هذا الفيلسوف الأشعرى — الشهرستانى ، وهو من القائلين بمذهب الجزء الذى لا يتجزأ ، لا يتكلم عنه منسوبًا إلى ديموقريطس اللهم إلا عرضًا ، حين يعرض لمذهب أبيقورس . وسنعود إلى هذا فيما بعد .

---

(١) بينيس . مذهب الذرة ص ٤٨ .

(٢) الدكتور أبو ريدة النظام ص ١٤٤ .

ويبدو أن ديموقريطس وسم بالدهرية ، ونحن نعلم أنه ذهب بالمذهب الآلى إلى أقصى حدوده ، فهل كان هو السبب فى إهمال مفكرى الأشاعرة لمذهبه ؟ ! لقد صور لنا اليعقوبى مذهب ديموقريطس بأنه « ينكر الألوهية والأديان والرسل والكتب والمعاد والوعد والوعيد » ولا ابتداء لشيء ولا انقضاء له ولا حدوث ، ولا عطب ، وإنما حدوث ما سمى حدثاً تركيبه بعد الافتراق ، وعطبًا تفريقه بعد الاجتماع ، وجميع الوجهين فى الحقيقة حضور غائب ، ومغيب حاضر [١] .

كما أن الغزالى يصف هذا وأتباعه بأنهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر للعالم ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً بنفسه أى قديم ، بصنعه صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان كذلك يكون أبداً . ويسمى أتباع هذا المذهب : الزنادقة [٢] .

فكيف يربط بعد ذلك مفكرو الإسلام ، من معتزلة وأشاعرة ، نظريتهم فى الجزء الذى لا يتجزأ بالمذهب الذرى الديموقريطسى ! !

ولكن هل وصل هذا المذهب فى صورته الحقيقية إلى العالم الإسلامى وهل أثر هذا المذهب فى مفكرى الإسلام بغض النظر عن كونهم قد تبرأوا منه وأهملوا ذكره ؟

أما عن معرفته ، فإننا نرى أصول المذهب صحيحة فى كثير من مترجمات اليونان فى العربية . لقد ترجم كتاب الميتافيزيقا لأرسطو إلى العالم الإسلامى وعرفه الإسلاميون معرفة طيبة تامة ، وفى هذا الكتاب عرض كامل لمذهب ديموقريطس . ولقد دعا هذا الأستاذ مونك « فى كتابه » أمشاج من الفلسفة العربية واليهودية « متابعًا للفيلسوف اليهودى القديم موسى بن ميمون إلى القول بأن مذهب المتكلمين فى الجزء الذى لا يتجزأ يعود إلى مذهب ديموقريطس .

ثم نجد مصدراً آخر للمذهب فى كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس ، فديموقريطس يقول : إن العنصر الأول غير قابل للتأثير ، وهو الذى لا يتجزأ والخلاء هو ما ليس بجسم [٣] . وأن الأجزاء التى لا تتجزأ غير متناهية فى الكثرة . وأن الخلاء غير متناه فى العظم [٤] . وأن كل الأشياء فبالضرورة كانت ، وأن الضرورة هى البخت [٥] . وأن « ثمة عوالم بلا نهاية فيما

---

(١) اليعقوبى : تاريخ جـ ١ ص ١٢٠ .

(٢) الغزالى : المنقذ من الضلال ص ٣٦ .

(٣) فلوطرخس : آراء ص ٢١٥ .

(٤) نفس المصدر ص ١١٨ .

(٥) نفس المصدر ص ٢٢١ .

لا نهاية له »[١] كما أن العالم غير متنفس ولا أنه مدبر بالسياسة ، لكنه مدبر بطبيعة غير ناطقة[٢] أى أن العالم آلى محض ، أو محكوم بآلية محضة .

كما أن أرسطو قدم للإسلاميين فى كتاب النفس — وقد نقل أيضًا إلى العربية — آراء ديموقريطس فى النفس : فيذكر النص العربى المترجم أن ذو مقراط يقول إن النفس نار وشيء حار ، وأن الذرات (أى الجواهر الفردة والأجزاء التى لا تتجزأ من الأشياء) ذوات الأشكال لا نهاية لكثرتها . وليس بين جميعها شيء مستديركرى ما خلا النار . والنفس مثل الهباء المنبث فى الجو الذى يستبين لنا بشعاع الشمس الداخل من الكوى) ، وزعم ذو مقراط أنه عنصر لجميع الطبائع . وبهذا القول كان يقول لوقيفوس[٣] . والنص طويل بعد ذلك يشرح فكرة ديموقريطس كاملة .

ويقدم لنا النص العربى لكتاب النفس آلية ديموقريطس أيضًا . فالعقل ليس قوة فى إدراك الحقيقة ، والنفس والعقل شيء واحد[٤] . وأن النفس جزء لا يتجزأ من الجسوم الأولى التى لا قسمة لها[٥] ، وأنها محركة من أجل صغر أجزائها . وأن الأجزاء التى لا تتجزأ ، من أجل أنها أبداً تتحرك — كذلك تجتذب الجرم وتحركه .

هذه صورة من فلسفة ديموقريطس تبين بوضوح أن المذهب قد عرف فى العالم الإسلامى على وجهه الصحيح . أما أثره فى العالم الإسلامى ، فإنه يحتاج إلى دراسة عميقة فى مذهب الجزء الذى لا يتجزأ عند المعتزلة وعند الأشاعرة ، لمعرفة أصوله عند هؤلاء الأخيرين ، ومكانته فى النسق الدينى العام لفكرهم[٦] .

٦ — السوفسطائية :

عرف المسلمون اسم السوفسطائية ، كما عرفوا مذاهبها ، ووضعوا السوفسطائيين تحت اسم مبطلى الحقائق ، وعرفوا شكهم فى العقليات والحسيات ، واعتبارهم الوهميات فقط هى مقياس المعرفة الإنسانية . ولم يدرك الإسلاميون ما أدركه مؤرخو الفلسفة المحدثون من أن

---

(١) نفس المصدر ص ١٢٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٢٦ .

(٣) أرسطو فى النفس ص ٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٩ .

(٥) نفس المصدر ص ١٠ .

(٦) انظر كتاب عن (ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره فى الفكر الإنسانى) للدكتور على سامى النشار والدكتور محمد عودى وعلى عبد المعطى

السوفسطائية كانت تبشيراً بعصر تنوير حاسم فى الفكر الإنسانى ، وأنهم أول من شك فى قيمة المعرفة الإنسانية ، ونقدوا هذه المعرفة ووسائلها . كانت حركة السوفسطائية . كما نعلم — أول محاولة إنسانية لعودة العقل إلى ذاته وانعكاسه على نفسه . ولكن أفلاطون أولا ، ثم أرسطو ثانياً ، شوها تاريخ السوفسطائية وكانا هما مصدرى المسلمين . فعرف المسلمون مذاهبها خلال هذين الفيلسوفين وقسموها إلى ثلاثة أقسام :

مذهب بروتاغوراس « العندية » ، ومذهب غورعياس « العنادية » ومذهب بيرون « اللا أدرية » إن قوماً يظنون أن السوفسطائية قوم لهم نحلة ويتشعبرن إلى ثلاث طوائف : اللا أدرية : وهم الذين يقولون : نحن شاكون ، وشاكون فى أنا شاكون . والعنادية : وهم الذين يقولون : ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة ، أو مقاومة مثلها فى القوة والقبول عند الأذهان . والعنادية . وهم الذين يقولون : مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم ، أو باطل بالقياس إلى خصومهم . وقد يكون طرفا النقيض حقاً بالقياس إلى شخصين ، وليس فى نفس الأمر شيء بحق[1] بل إننا نجد مصدراً من أقدم المصادر هو الإمام أبو منصور الماتريدى (المتوفى عام ٣٣٣ هـ — ٩٤٤م) . يتكلم عنهم فيقول« لما وجدنا الإنسان يعلم شيئاً ، ثم يبطل ، ويجد لذة ثم يزول ويهلك هوام البر فى البحر ، والبحر فى البر ، ويبصر الخفاش بالليل ، ويعشى بالنهار ، ثبت أنه لا يصح علم ، وإنما هو اعتقاد لا غير ، وإن اختلف عن اعتقاد غيره »[2] .

ولكن هل تأثر المسلمون بالسوفسطائية : لقد ذهب بعض الباحثين ، ممن عنوا بربط كل شيء إسلامى ، بمصدر خارجى — إلى القول بأن المنهج الجدلى عند المعتزلة إنما هو أشبه بمنهج السوفسطائية ، وأنهم — لا شك — قد قرأوا منهج السوفسطائية ، وتأثروا به ، وحاولوا أن يربطوا بين منهج النظام وتلميذه الجاحظ ، ومنهج السوفسطائيين .

وهذا حكم جائر وخاطئ : لا شك أن النظام قد عرف السوفسطائية . ويذكر الماتريدى نفسه . كما يذكر غيره من مؤرخى الفكر الإسلامى أن النظام قد عاشر وجادل السمنية ، والسمنية فى الأرجح فرع ، أو قد تأثروا بالسوفسطائية . ولكن ليس معنى هذا أن النظام تلميذ للسمنية أو للسوفسطائية لقد كان — على العكس — عدواً لهم . كان منهج السوفسطائى هو التلاعب بالألفاظ من حيث اعتبارها لا تدل على ماهية ثابتة ، مما دعا سقراط إلى محاولة وضع

---

(١) الطوسى : حاشية محصل . . . ص ٢٣ والتهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون جـ ١ ص ٢٦٥ — ٢٦٦ .

(٢) الماتريدى : كتاب التوحيد (حققه وقدم له الدكتور فتح الله خلف عام ١٩٧٠) ص ١٥٣ — ١٥٦ .

منهج جدلى أيضاً لتثبيت الماهيات . ولم يكن منهاج السوفسطائية هذا هو منهج المعتزلة على الإطلاق . ولم يقل النظام ولا الجاحظ ولا المعتزلة بأن الحقائق نسبية ، وبأن الماهيات متغيرة طبقاً لتغير الفكر الذاتى . أما أن الجاحظ قد لجأ إلى ما يشبه المنهج السوفسطائى فى عرضه لبعض الحقائق الأدبية ، فإن هذا المنهج الذى اتخذه كأديب لا يمس أبداً — منهجه العقائدى إن نظرياته الكلامية تختلف تماماً عن لباقته كأديب . يتلاعب بالألفاظ وبالمعانى . كان مذهبه الكلامى إنما هو جزء من مذهب المعتزلة العام من ناحية ، وعلى رباط وثيق بأستاذه النظام من ناحية أخرى ، وكان النظام أبعد الناس عن التأثر بالسوفسطائية . أما عن وجود « واقعية حسية » فى الاتجاه الفكرى للمعتزلة وللأشاعرة من بعدهم ، فليس معنى هذا أنهم اتخذوا هذه الواقعية الحسية السوفسطائية . كان الرواقيون ماديين ، فهل كانوا سوفسطائيين . وكثير من الفلسفات الحديثة ذات نزعة واقعية وحسية ، فهل كانوا تلاميذ للسوفسطائيين .

أما عن صلات المسلمين بالشكاك التجريبيين فسنعود إلى بحثها فى كلامنا عن هؤلاء الأخيرين .

٧ — المدرسة التصورية المثالية : سقراط ، أفلاطون ، أرسطو :

أما سقراط : فقد احتل مكانة كبرى لدى الإسلاميين . لقد صوروه فى صورة نبى أو قديس ، يحدث أبناء أثينا عن الوعد والوعيد والثواب والعقاب والخطيئة والمغفرة ، بل كان يحدثهم عن التوحيد نفسه . ثم ذكروا أنه من تلاميذ فيثاغورس ، ونحن نعلم أن النزعة الفيثاغورية كانت غالبة فعلا عليه . ثم دعوه بسقراط الحب ، لأنه سكن حباً ، والحب هو الدن . وأنه هجر المنازل ، وتخلى عن (ترهات هذا العالم الفانى) ، ونظر إلى ما فيه بعين الحقيقة . ثم صوروا يومه الأخير مستمدين معلوماتهم عن هذا اليوم من فيدون أفلاطون[١] . وقد نقلت هذه المحاورة إليهم ، واعتنوا بها أشد اعتناء[٢] .

وقد اختلطت صورة سقراط عند الإسلاميين بصورة أفلاطون . ولم يميز كثيرون من مؤرخى الفكر اليونانى عند الإسلاميين آراء أفلاطون عن آراء أستاذه ، ولم يعالج الإسلاميون تلك المشكلة التى عالجها المحدثون . . . مشكلة الآراء والأفكار التى أنطقها أفلاطون سقراط : هل هى من عمل التلميذ أم من عمل الأستاذ ؟ ولذلك شابت معرفتهم لسقراط أخطاء فنية وتاريخية كثيرة .

غير أن أهمية سقراط إنما تتضح فى تاريخ الأمثال والأحاديث ، فقد وصل إلى المسلمين كثير

---

(١) القفطى : أخبار ص ١٣٥ ، وابن أبى أصيبعة : جـ ١ ص ٤٣ .

(٢) انظر : النشار : فيدون فى العالم الإسلامى (القسم الثالث) .

من حكمه ، وانتشرت فى كتبه الأمثال والحكم . ثم صيغت فى شكل أحاديث ومن أهم هذه الحكم « اعرف نفسك » فقد نسبوه إلى النبى ثم نسبته الشيعة إلى « على بن أبى طالب » وانتشر هذا القول — منذ وقت مبكر فى العالم الإسلامى . وقد كتبت مصنفات متعددة عن سقراط وآرائه فى النفس ، ونسبت إليه - فى رسالة ما زالت مخطوطة -- بعض آراء ، هى فى الواقع من آراء الإسكندر الأفروديسى . الفيلسوف اليونانى المتأخر .

وننتقل إلى أفلاطون والإلهى أرسططاليس الطبيعى ، كما كان يدعوهما المؤلفون الإسلاميون ، لنضع تقويمًا عامًّا أولا : لمعرفة المسلمين لكل منهما ، ثم موقف المسلمين من كل منهما .

أما أفلاطون فقد عرفه الإسلاميون معرفة طيبة ووصلت آراؤه على العموم إليهم . ومن المحتمل ألا نجد ترجمة كاملة لكتب أفلاطون ، ولعل أسلوب الحوار الذى اصطنعه أفلاطون لم يصادف هوى فى نفوس مترجمى كتبه ، ولكن لا شك أن ملخصات طيبة لكتبه ، وبخاصة ملخصات جالينوس قد نقلت إلى اللغة العربية . وقد ذهب الباحثون أول الأمر إلى أن الإسلاميين لم يعنوا بأفلاطون ، وأنهم لم يتأثروا به قدر تأثرهم بأرسطو ، وهذا تعميم فى الحكم غير دقيق حقًا إن المدرسة الفلسفية الإسلامية الخالصة كانت مشائية مشوبة بعناصر أفلاطونية محدثة ولكن ثمة مدرسة فلسفية خالصة — أى على طريقة الفلاسفة — كانت أفلاطونية : وهى مدرسة محمد بن زكريا الرازى وقد تأثر الرازى بأفلاطون تأثراً كبيراً . وقد تنبه بينيس إلى أن الآراء المأثورة عن أفلاطون انتشرت فى العالم الإسلامى . وأن أصحاب الهيولى من الإسلاميين كانوا أفلاطونيين ، علاوة على أن الكثير من الآراء الأفلاطونية دخلت إلى العالم الإسلامى وأثرت فى مجموعات من المفكرين خلال الغنوصية والصابئة الحرنانية ثم إننا نستطيع الآن أن نقول ، وبعد أن نشرت رسائل الكندى أنه كان أفلاطونيًّا فى ميتافيزيقاه أكثر منه أرسطاليسيًّا . بل إن الكثير من آراء الفارابى وابن سينا أفلاطونية .

ولقد حاول الفارابى ، إخلاصا لمشائيته أن يوفق بين الفيلسوفين فى كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين . . أفلاطون الإلهى وأرسطاليس الطبيعى » أما ابن سينا فقد كان أفلاطونيًّا فى رسائله الصغيرة ، كما كان أفلاطونيًّا فى كثير من مباحث الإشارات .

غير أن الأثر الأكبر لأفلاطون ، فيما يرى بعض الباحثين وعلى رأسهم المرحوم محمود الخضيرى كما سنرى فيما بعد ، إنما كان فى المدرسة الفلسفية الأصيلة المعبرة عن روح الإسلام ، وهى مدرسة المعتزلة .

وسواء صح هذا الرأى أو لم يصح ، فإنه وجه الأنظار إلى الأثر العظيم لأفلاطون . . أثراً لا يقل ، إن لم يكن قد تجاوز ، أثر أرسطو فى العالم الإسلامى كان أثر أرسطو محصوراً فى دوائر منعزلة عن الفكر الإسلامى ، وهى دوائر الفلاسفة . أما الأثر الأفلاطونى ، فيرى مؤيدوه

أنه كان فى دوائر المتكلمين وكان هؤلاء هم المعبرين عن الفكر الإسلامى كما قلت . ثم كان لأفلاطون أعظم الأثر فى مدرسة الفقهاء الظاهرين والمفكرين السلفيين من الحنابلة . فقد سرت نظرياته فى الحب فى كتاب الزهرة لابن داود ، وكتاب طوق الحمامة لابن حزم– وسرت فى كتب المدرسة السلفية من أمثال ابن تيمية . وابن القيم[١] وغيرهما . ثم أثر أفلاطون فى مدرسة الصوفية ، إشراقية أو أصحاب مذهب وحدة الوجود، احتل أفلاطون الأثر الكبير فى سلاسلهم . وأثرت نظرياته – فى الوجود وفى المثل ونظريته فى الكهف أكبر تأثير فى آراء الصوفية ونظرياتهم. ونحن نعلم أن أفلاطون قد صور فى كتابات هؤلاء بشكل مغاير لحقيقته اليونانية ، وكان أفلاطون فى الحقيقة يونانياً خالصاً و وثنياً كبيراً .

ولكننا نتساءل : وهل صور أفلاطون فى صورته الحقيقية أيضاً فى العالم الإسلامى ؟... لقد حمل ما ليس له ، وشاءوا فهمه فى صورة مخالفة تمام المخالفة لصورته فى العالم اليونانى . ولقد فصلت فى القسم الثالث من كتابى عن (فيدون ، أثر أفلاطون فى العالم الإسلامى وفى مدارس المسلمين المختلفة . ولعل أهم الأسباب فى اتجاه المتكلمين – فلاسفة الإسلام على الحقيقة – إليه ، هو اعتقاد هؤلاء المتكلمين أن أفلاطون نادى بخلق العالم . وهو ما لم يقل به أفلاطون أبداً . ولكنهم هكذا شاءوا فهمه ، كما شاءوا فهم أرسطو فى صورة أفلوطين[٢] .

أما أرسطاليس فقد نقلت كتبه كلها إلى العربية ، خلال ترجمات متعددة ، كما نقلت شروح تلامذته ، وقبل فلسفته المشاؤون الإسلاميون فى ضوء تفسير أفلاطونى محدث اللهم إلا ابن رشد . ولكن فلاسفة الإسلام الحقيقيين ، أى متكلمى الإسلام ، فقد اعتبروه فيلسوف الإلحاد الكبير . . تكلم عن قدم العالم كما تكلم عن فناء النفوس الفردية منكراً وجوده فى زمان ، ومن ثم لم يكن الله وحده منفرداً بالقدمية ، ولم يكن غير محرك للمادة القديمة . وأنكر علم الله بالجزئيات . وقد أجمع مفكرو الإسلام الممثلون لروح الإسلام على تكفيره . وتكفير من أخذوا بآرائه .

لم يعد لأرسطو إذن بجانب أفلاطون من سلطان سوى سلطان المنطق . وقد سبق القول بأن المسلمين لم يأخذوا بمنطق أرسطو حتى القرن الخامس الهجرى وهاجمته جميع دوائر المسلمين الفلسفية ، اللهم إلا طائفة الفلاسفة المشائين الإسلاميين ، وهؤلاء لا يمثلون الإسلام فى شىء ولا يعبرون عن روح حضارته . وعرف المسلمون منذ اللحظات الأولى لدخول هذا المنطق إليهم أنه

---

(١) قام تلميذى الدكتور ناجى عباس التكريتى بكتابه بحثه للماجستير – تحت عنوان « المذاهب الأفلاطونية الأخلاقية فى العالم الإسلامى . وقد وصل إلى نتائج فى غاية الأهمية فى بحثه .

(٢) انظر كتاب المأدبة وأثرها فى العالم الإسلامى للدكاترة النشار وقنواتى وعباس الشربينى .

تعبير عن حضارة مخالفة لحضارتهم فحاربوه أشد المحاربة ، على خلاف ما اعتقده أغلب الباحثين المحدثين .

إن ما أود أن أنتهى إليه : أن مفكرى الإسلام الممثلين لروح الإسلام ، لم يقبلوا الفلسفة الأرسطاليسية ولا المنطق الأرسطاليسى . ونحن نتنكب الصواب إذا قلنا إن ابن سينا يمثل الإسلام ولا يمثله الغزالى . لم يكن ابن سينا مفكراً مسلماً على الإطلاق ، ولم يمثل الحضارة الإسلامية أدنى تمثيل . ولا يتصور عاقل أن يكون « الشفاء » ممثلا لفكرة إسلامية وروح إسلامى : إنه فلسفة يونانية بحتة . بينما يمثل « تهافت الفلاسفة » للغزالى روح الإسلام الحقيقى . ولعل ابن رشد تنبه إلى هذا . فكتب مناهج الأدلة فى صورة إسلامية بينما كانت شروحه لكتب أرسطو وكتابه « تهافت التهافت » خروجاً على الفكر الإسلامى ومتابعة لروح يونانى لفظه الإسلام لفظاً تاماً . كما أنه لا يمكن أن يكون المنطق القياسى اليونانى لقائم على ميتافيزيقا أرسطو تعبيراً عن حضارة إسلامية . بينما لا نعتبر المنطق الاستقرائى الإسلامى ، الذى استند على القرآن والسنة ، الممثل الحقيقى للفكر الإسلامى البحت .

على أننا نتنكب الصواب أيضاً إذا قلنا إن المسلمين لم يأخذوا عن أرسطاليس بعض العناصر الجزئية ، سواء فى فلسفته الميتافيزيقية أو الفيزيقية أو المنطقية . لم يكن الإسلام مغلقاً أمام الأفكار التى لا تتعرض لكيانه المتناسق إنه يأخذ ما يوافقه ، وقد أخذ بعض الأفكار القليلة التى قد تكون موافقة لبعض عقائده .

ونلاحظ أيضاً أن المسلمين لم يستمروا على هذا الموقف — موقف محاربة الفلسفة الأرسطاليسية — إلى النهاية فما كاد ينتهى القرن الخامس الهجرى حتى بدأوا يمزجون الفلسفة بالكلام ، فلم يعد كلاما دينياً ، بل أصبح كلاماً فلسفياً وما إن بدأت عملية الخلط هذه حتى انتهى العصر الذهبى للعقل الإسلامى الخالص . ولكن قامت حركة مضادة لعلوم اليونان ، حمل لواءها تقى الدين بن تيمية وتلامذته من أمثال ابن القيم الجوزية وابن عبد الهادى وغيرهما ، وانبثق عن هذه الحركة العظيمة فكر إسلامى .

* * *

وإذا ما انتقلنا إلى فلاسفة ما بعد أرسطو نرى أنه كان للإسلاميين تعلق كبير بفيلسوفين من المشائين هما الإسكندر الأفروديسى وجالينوس ولقد أسموا الإسكندر الأفروديسى « فاضل المتأخرين » واعتبروه أحد فلاسفة اليونان العظماء وليس للإسكندر الأفروديسى تلك القيمة الكبيرة فى تاريخ الفكر الإنسانى ، ولكن يبدو أنه كان همزة الوصل فى العالم الإسلامى بين أرسطو وبين تلك الروح الشرقية التى ظهرت فى الأفلاطونية المحدثة . ثم إنه قام بشرح طريف للميتافيزيقا الأرسطية وللتحليلات الأولى والثانية . على أن أهميته كانت فى شرحه كتاب

« النفس » لأرسطو . وقد ذهب بعض الباحثين إلى أننا نستطيع أن نجد فى هذا الكتاب الأصول الحقيقة لمبحث العقل عند المشائين الإسلاميين ، ويلى الإسكندر الأفروديسى فى الأهمية جالينوس الفيلسوف الطبيب ، وكانت له شهرة طيبة فى العالم الإسلامى سواء فى الفلسفة أو فى الطب . . ولهذا الفيلسوف أهمية كبيرة ، إذ أنه نقل إلى الإسلاميين — خلال كتاباته — المذاهب اليونانية التى تعارض المذهب المشائى الأرسطاليسى .

٨ — المدرسة اللذية :

وكذلك عرف الإسلاميون أبيقور وفلسفته الذرية أيضًا ، فيقدم لهم فلوطرخس صورة واضحة له « وأما أبيقورس بن ناوقليس من أهل أثينية ، الذى تفلسف على مذهب ديموقريطس ، فإنه كان يرى أن مبادئ الموجودات أجسام مدركة عقلا ، لاخلاء فيها ولا كون لها ، سرمدية غير فاسدة ولا يحتمل أنّ تكسر ، ولا تهشم ، ولا يعرض لها فى شىء من أجزائها اختلاف ولا استحالة . وهى مدركة عقلا ، وهى تتحرك فى الخلاء ، وهذا الخلاء لا نهاية له » . وهذا وصف دقيق لمذهب أبيقورس . بل يقدم فلوطرخس للإسلاميين الخلاف بين أبيقورس وديموقريطس فى خصائص الأجسام أو الجواهر الفردة : فديموقريطس يرى أن لها عظماً وشكلا ، بينما يذهب أبيقورس إلى أنه يلزمها العظم والشكل والثقل . ذلك أنه يرى أن حركة الأجسام تجب اضطراراً بالثقل ، وذلك بما يحدث عن الثقل . من « القرع » أى التصادم ، فإنه إن لم يكن ثقل ، لم تكن هناك حركة .

ويصف لنا فلوطرخس أجسام أبيقورس بأنها لا تتجزأ ، لا من قبل أنها فى غاية الصغر ، لكن لأنها لا تقبل الانفصال ولا خلاء فيها ، وكل الأشياء تتكون من الأجزاء التى لا تتجزأ ، كالحيوانات والاسطقسات والخلاء والوحدة[١] . وهى تتحرك تارة على استقامة وقيام ، وتارة على ميل وانعطاف فأما المتحركة علواً ، فإن حركتها بدفع وارتعاش[٢] . ويفسر فلوطرخس هذا بأنه أى أفيقورس — أو أبيقورس — كان يقول بنوعين من الحركة إحداهما تكون على الاستواء ، والأخرى تكون على الميل[٣] .

ثم يورد مذهبه عن الآلهة ، فهم فى صورة الناس ، ولكنهم يبصرون الأشياء بالعقل ، لأن طبيعة جواهرهم لطيفة . كما أن هناك أربع طبائع أخرى لا تفسد ، وهى غير قابلة للفساد: الأجزاء التى لا تتجزأ ، والخلاء وما لا نهاية له أى اللامتناهى ، والمتشابهات — وهى متشابهات الأجزاء أى اسطقسات الوجود[٤] .

---

(١) فلوطرخس — الآراء ص ١٠٢

(٢) نفس المصدر ص ١١٧ .

(٣) نفس المصدر ص ١٢١ .

(٤) نفس المصدر ص ١١٤ .

أما الكون والفساد فإن أبيقورس كان يرى أن العالم كان باجتماع الأجسام اللطيفة ، والفساد إنما هو تفرقها ، أى أنه لا يوجب كوناً وفساداً ، وأن الكون لم يكن باستحالة الكيفية ، لكن باجتماع فى الكمية[١] . كما ينكر أبيقورس الاتفاق علة فى الأشخاص أو الزمان أو المكان[٢] .

وقد ذهب أبيقورس ، كما ذهب ديموقريطس من قبل ، إلى سرمدية العالم « فثمة عوالم بلا نهاية فيما لا نهاية له »[٣] . وأما شكل العالم فهو كروى وهو يفسد من قبل أنه مكون ، مثله مثل الحيوان والنيران[٤] . ومعنى هذا أنه يتكون بالاجتماع ، باجتماع الذرات ، ويفسد بانفصال هذه الذرات المكون منها . ويرى أبيقورس « أن نهايات بعض العالم مخلخلة ، والبعض الآخر نهايته متكاثفة ، وأن من هذه النهايات المتحرك وغير المتحرك »[٥] .

أما النفس عنده فهى امتزاج كيفيات أربع : كيفية هوائية وكيفية روحية وكيفية أرضية ورابعة لا اسم لها[٦] . والنفس جزءان أو قوتان : جزء منطقى مركوز فى الصدر ، وجزء لا نطق له منبث فى جميع امتزاج البدن[٧] ثم إن النفس غير خالدة ، فهى تفسد بفساد البدن[٨] .

عرف الإسلاميون إذن كتابات فلوطرخس عن أبيقورس . وقد لاحظ الدكتور بدوى ناشر كتاب النفس أن جابر بن حيان نقل أغلب هذه النصوص فى كتابه « الحاصل » . وقد قام بمقارنة دقيقة بين نصوص فلوطرخس ونصوص جابر بن حيان . كما أن الشهرستانى قد نقل أيضاً عن فلوطرخس ، ويكاد يورد نفس عباراته . . « وكان أبيقورس يرى أن مبادئ الموجودات أجسام تدرك عقلا ، وهى كانت تتحرك من الخلاء فى خلاء لا نهاية له ، إلا أن لها ثلاثة أشياء : الشكل والعظم والثقل . وديموقريطس كان يرى أن لها شيئين : العظم والشكل فقط . وذكر أن تلك الأجسام لا تتجزأ ، أى لا تنفصل ولا تنكسر ، وهى معقولة أى موهومة غير محسوسة ، فاصطكت تلك الأجزاء فى حركاتها اضطراراً واتفاقاً ، فحصل من

---

(١) نفس المصدر ص ١٢٧ .
(٢) نفس المصدر ص ١٢٢ .
(٣) نفس المصدر ص ١٢٥ .
(٤) نفس المصدر ص ١٦٢ .
(٥) نفس المصدر ص ١٢٦ .
(٦) نفس المصدر ص ١٢٨ .
(٧) نفس المصدر ص ١٥٨ .
(٨) نفس المصدر ص ١٥٩ .

اصطكاكها صور هذا العالم وأشكالها ، وتحركت على أنحاء من جهات التحرك »[١].
فالمذهب الذرى اليونانى قد عرف إذن عند الإسلاميين معرفة تامة وتردد فى كتبهم، ولكن كره المسلمون ديموقريطس وأبيقورس . . اعتبروهما فيلسوفين ماديين . إن أبيقورس فيلسوف مادى عند الشهرستانى ، يرى أن المبادئ اثنان : « الخلاء والصور ، أما الخلاء فمكان فارغ ، وأما الصور فهى فوق المكان والخلاء ، وقد أبدعت الموجودات من هذه الصور » . ولعل الشهرستانى يقصد بهذه الصور الأجزاء التى لا تتجزأ . « وكل ما يكون فإنه ينحل إلى هذه الصور ، فمنها المبدأ وإليها المعاد والكل يفسد ، وليس بعد الفراق حساب ولا قضاء ولا مكافأة ولا جزاء ، بل كلها يضمحل ويدثر » . ويرى أبيقورس فى نظر الشهرستانى « أن الإنسان كالحيوان مرسل مهمل فى هذا العالم ، والحالات التى ترد على الأنفس فى هذا العالم كلها من تلقائها على قدر حركاتها وأفاعيلها ، فإن فعلت خيراً وحسناً فيرد عليها سروراً وفرحاً . وإن فعلت شرًّا وقبحاً فيرد عليها حزناً وترحاً . وإنما سرور كل نفس بالأنفس الأخرى وكذا حزنها مع الأنفس الأخرى بقدر ما يظهر لها من أفاعيلها . وتبعه جماعة من التناسخية على هذا الرأى »[٢] فأبيقورس ينفى الخلود إذن بالمعنى الدينى .

ثم يحاول الشهرستانى أن ينفذ إلى فلسفة أبيقورس اللذية فلا يستطيع ولكن عرف الإسلاميون فلسفته اللذية ، فإن فى تقسيم الفارابى وحنين بن إسحق لفرق الفلسفة عند اليونان ما يأتى : « أما الفرقة المسماة من الآراء التى كان يراها أصحابها فى الغرض الذى يقصد إليه فى تعلم الفلسفة ، فشيعة أفيقورس ويسمون « أصحاب اللذة » « لأنهم كانوا يرون الغرض المقصود إليه فى تعلم الفلسفة اللذة التابعة لمعرفتها» فالإسلاميون إذن كانوا يعرفون أن أفيقورس أو أبيقورس صاحب مذهب اللذة[٣]، كما عرفوا اسم أرستبس . فهل كرهوا منه هذا وكرهوا ماديته البحتة كما كرهوا المذهب اليونانى الذرى لأجل هذا ؟ إن المسائل مغلقة حتى تظهر لنا نصوص أكثر عن مصادر المتكلمين الأوائل فى الجزء الذى لا يتجزأ .

وقد حاول بعض مؤرخى الفلسفة الإسلامية المحدثين أن يثبت أن بين مذهب أبيقور الذرى ومذهب المسلمين فى الجزء الذى لا يتجزأ مشابهة كبرى ، لا فى الاسم فقط كما بين المسلمين وبين مذهب ديموقريطس ، بل توجد مشابهة فعلية ، إذ ثبت من الأبحاث الحديثة فى فلسفة أبيقور أنه يقول بنظرية الأجزاء المتناهية فى الصغر . وملخص هذه النظرية أن أبيقور كان يذهب ، إلى جانب قوله بقدم الجواهر الفردة وعدم قبولها للانقسام، أنها ليست هى الأجزاء الأخيرة التى تتألف منها المادة « ولما كانت الجواهر الفردة أجساماً

(١) الشهرستانى : الملل ج ٢ ص ٢٨٧ .
(٢) القفطى : أخبار ص ٢٠ .
(٣) القفطى : أخبار ص ٢٠ .

ممتدة فى الجهات ولها قسط من الجسم ، فلابد أن يكون لها أجزاء، وهذه هى الأجزاء المتناهية فى الصغر التى لا أجزاء لها والتى لا يمكن أن توجد منفردة ، بل هى موجودة منذ الأزل فى الجواهر الفردة وهى أجزاؤها»[١] وكان أبيقور يذهب أيضاً إلى انقسام الزمان والمكان والحركة . تلك هى ملخص الأبحاث التى قام بها فون أرنم عن أبيقور . وقد انتهى بينيس إلى أن الأبيقورية الذرية على هذه الصورة الجديدة تشبه فكرة الأجزاء التى لا تتجزأ عند المتكلمين بعض الشبه . ولكن بينيس ينتهى إلى أن من الصعوبة بمكان التوصل إلى حل حاسم فى أصل المذهب، فليس مذهب أبيقور على هذه الصورة مؤكداً .

٩ ــ المدرسة الرواقية :

وننتقل الآن إلى اتجاه فلسفى خطير فى تاريخ اليونان الفكرى وهو الرواقية . وقد كان لهذا الاتجاه الفلسفى أثر خطير فى العالم الإسلامى لا يقل أبداً عن أثر أرسطو[٢] بحيث يمكننا أن نقول : إنه إذا كانت هناك مدرسة مشائية فى العالم الإسلامى ، فإن هناك مدرسة رواقية . وإذا كان المذهب المثالى الأفلاطونى أو المذهب الواقعى الأرسططاليسى قد أثرا فى مجموعات من مفكرى الإسلام، فإن المذهب الاسمى الرواقى كان له أكبر الأثر فى مجموعات أكثر أهمية وأوسع نفوذاً فى التراث الإسلامى .

وقد ذكر مؤرخو العلم اليونانى من الإسلاميين الرواقية . ذكروها تحت اسمها الأصلى، كما ذكروها تحت اسم « أصحاب المظال والمظلة » « والأسطوان » و« الأسطوانة » وذكروها تحت اسم « الروحانيين » ، فيذكر القفطى : إن فى تقسيم حنين بن إسحق وأبى نصر الفارابى لفرق الفلسفة إلى سبعة فرق ، طائفة هى شيعة كرسبس وهم أصحاب المظلة ، سموا بذلك لأن تعلمهم كان فى رواق هيكل مدينة أثينية»[٣]. ويترجم القفطى لكرسفس (أى كريزيب) فيقول : « هذا فيلسوف مشهور الذكر فى زمانه بأرض يونان . يقيد الفلسفة الأولى التى لم تتحقق قواعدها ، ولم تهذب مواردها . وأصحابه الذين ينسبون إلى القراءة عليه والأخذ عنه أصحاب المظلة من جملة الفرق السبع . . وإنما سموا بذلك لأنه كان يعلمهم فى رواق هيكل مدينة أثينية الحكمة بأرض يونان »[٤] . كما أنه يذكر فى موضع آخر أنهم كانوا فى زمن جالينوس، وانتسبوا إلى علم أرسطاليس » وهم المسمون بأصحاب المظلة وهم الروحانيون » وأن جالينوس

---

(١) بيتيس – مذهب الذرة ص ٥٤ ، ٩٥ .

(٢) كتب تلميذى عبد الفتاح فؤاد بحثاً هو رسالته للماجستير ، تحت عنوان « الرواقية وأثرها فى الفكر الإسلامى» وسيطبع البحث قريباً إن شاء الله .

(٣) بيتيس . مذهب الذرة .. ص ٥٤ ، ٩٥ .

(٤) القفطى – أخبار ص ٢٠ .

كتب فى نقدهم[١]. أما الشيرازى فقد قابلهم بالمشائين وذكر أنه سيجمع بين أقوال المشائين ونقاوة أهل الإشراق من الحكماء الرواقيين[٢]. تنبه الشيرازى إذن إلى أن هناك اختلافاً كبيراً بين المشائية والرواقية وأنهم ليسوا من شيعة أرسطو .

أما الشهرستانى — فقد ذكر الرواقيين تحت اسم « حكماء أهل المظال » كما ذكر خرسبس وزينون، ونسب إلى الرواقية مذهباً أفلوطينياً محدثاً. فزينون وكريسيب يقولان : إن الأول واحد محض هو هو ، أبدع العقل والنفس دفعة واحدة ، ثم أبدع جميع ما تحتهما بتوسطهما . وفى بدء ما أبدعهما ، أبدعهما جوهرين لا يجوز عليهما الدثور والفناء . .

ولكن ما يلبث الشهرستانى أن يقترب ، فى عرضه للرواقية ، من آرائها الحقيقية . ويذكر أن للنفس عند الرواقيين جرمين ، جرم من النار والهواء ، وجرم من الماء والأرض . والنفس « متجسدة » بالجرم الأول ، وهذا الجرم الأول متجسد بالجسم الثانى . فالنفس إذن — وهى على وجه الحقيقة نار وهواء — لابد وأن تفعل أفاعيلها أو آثارها فى الجرم الثانى . . الماء والأرض وهذا الجرم الأول — أى النفس — هو الجسم ، وهذا الجسم ليس له طول ولاعرض ولا قدر مكانى . فالنفس الإنسانية إذن مادية وهى جسم ، وهى تنحدر إلى الجرم الآخر المكون من ماء وأرض . وهنا يدخل الشهرستانى على هذا المذهب الحقيقى فكرة النور والحسن والبهاء تنقل من هذا الجسم المادى إلى الجرم الأرضى . وهذه الأفاعيل التى تحدثها النفس من النور والبهاء تبطل إذا كان ثمة وسطاء بينها وبينها . كما يدخل الشهرستانى هنا فكرة الوسطاء الروحانيين وهى ليست فى الرواقية : « ولما ظهرت أفاعيل النفس عندنا بمتوسطين ، كانت أظلم ولم يكن لها نور شديد . وذكروا أن النفس إذا كانت طاهرة زاكية ، استصحبت الأجزاء النارية والهوائية ، وصار جسمها فى ذلك العالم جسماً روحانياً نورانياً علوياً طاهراً مهذباً من كل كدر » وأما الجرم الأرضى المائى فإنه يفسد ويفنى لأنه لا يشاكل الجسم السماوى . وهذا الجسم ثقل السماوى « خفيف لطيف لاوزن له ولا يلمس » إنما يدركه البصر فقط ، كما يدرك العقل الأشياء الروحانية . وألطف ما يدركه الحس البصرى من الجواهر : النفسانية ، وألطف مايدرك من إبداع البارى تعالى : الآثار التى عند العقل » وهذه آراء لا تعبر عن الرواقية تعبيراً دقيقاً ولكن فيها مسحة رواقية .

ثم يذكر الشهرستانى أن الرواقية تنادى بالحرية الإنسانية ، وأن الاستطاعة تقارن هذه الحرية . أما إذا أجبر الله النفس فلا استطاعة . ونحن نعرف أن الرواقية جبرية ، وإن كانت قد أفسحت مكاناً للاختيار بمعنى ما .

---

(١) نفس المصدر ص ٤٢ ، ١٧٤ .

(٢) الشيرازى : الأسفار الأربعة ص ٤ .

ويصل الشهرستانى فى موضع آخر إلى حقيقة مذهب وحدة الوجود عند الرواقية ، لكنه يصوره بصورة الأفلاطونية المحدثة . فالرواقية عنده تقرر أن « دنس النفس وأوساخ الجسد إنما تكون لازمة للإنسان من جهة الأجزاء ، وأما التطهير والتهذيب فمن جهة العقل . وذلك أن النفوس والعقول الجزئية من النفس والعقل الكليين غلظوا وأصبحوا من حيز الأجرام » أى من الحيز المائى الأرضى . والماء والهواء أجرام ثقيلة تتجه سفلا ، أما إذا اتصلت النفوس الجزئية والعقول الكلية بالنفس والعقل الكليين ذهبوا علواً ؛ لأنها تتحد بالجسم ، والجسم من حيز النار والهواء ، وهما لطيفان .

والحس البصرى يتصور هذين الجوهرين — الجرم والجسم — شيئًا واحداً ولكنهما ليسا كذلك : إن الجسم مستبطن أى داخل فى الجرم ، ويدركه العقل والحواس الباطنة . ويذهب الشهرستانى إلى أن الجسم عند الرواقيين أكثر روحانية ، ولم يتنبه هو إلى المقصود ، ولا من نقل عنه ؛ إنها ترجمة سيئة للنفوس المادية ، فالجسم عند الرواقية مادة متنفسة ، أى مادة حية لطيفة[1] .

ولكن هل هذه هى الصورة الوحيدة التى عرفها المسلمون عن الرواقية ؟ صورة مشوهة غير واضحة المعالم ؟ لقد كان للرواقية ، فى صورتها الحقيقية ، الأثر الأكبر فى كثير من دوائر المتكلمين المسلمين . فهل وصلت إليهم ؟ وكيف وصلت ؟

إن من المرجح أن تكون بعض الكتب الرواقية قد نقلت فى العصر الأموى ، وقد أشار صاحب الأسفار الأربعة إلى هذه الكتب إشارة غامضة . ثم عن طريق الاحتكاك العلمى والاتصال بآباء الكنيسة فى الأديرة والكنائس ، وللرواقية أثر كبير على هؤلاء الآباء . وكذلك عن طريق الاتصال بالديصانية ، سواء بمناقشتها أو بتبادل أسلحتها ، وقد تأثرت الديصانية بالرواقية . ونحن نتساءل : من أين أتى مقاتل بن سليمان بفكرة الجسمية ، ثم ما هو المصدر الحقيقى لتفكير هشام بن الحكم وهو يعلن جسمية الوجود ، بل جسمية الله ، ويقرر فى وضوح كامل : إن الوجود إما جسم وإما فعل ؟ ثم يتضح أثر هذه الجسمية الرواقية فى النظام !! كان للرواقية أثر كبير فى توضيح الآراء وظهورها . وقد أدت هذه الآراء — تحت تأثير رواقى — إلى وحدة الوجود . ولا شك أنه كان للمادية الرواقية ونظريتها فى وحدة الوجود أكبر الأثر فى نشأة هذه النظرية نفسها لدى الصوفية الفلاسفة . ولم يتنبه الباحثون من قبل إلى أهمية تطور فكرة الجسم الرواقية ، منذ روادها الأوائل من مفكرى الإسلام ، إلى فكرة وحدة الوجود .

ويقدم فلوطرخس صورة متكاملة عن الرواقية فيذكر فى مبدأ كتابه تعريف الفلسفة عند

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٣٥٩ — ٣٦٠ .

الرواقيين وتقسيماتها عندهم ، بل إنه يضع هذا التعريف وهذا التقسيم فى هذه المدرسة مقابلا لما هو فى مدرسة أرسطو .

يقول الرواقيون فى الفلسفة « إنها العلم بالأمور الإلهية والإنسانية . وأن العلم هو المعرفة الفاضلة وهى ثلاث : طبيعى وخلقى ومنطقى . فالطبيعى هو الذى يبحث عن العالم ، والخلقى هو الذى يصرف الإنسان فى أموره ، والمنطقى هو الذى يعنى بمنطق الإنسان وهو الذى يسمونه الخطابة »[1] ثم يضع مقابلا له ، كما قلت ، تعريف أرسطو وثيوفرطس . ومما لا شك فيه أن تعريف الفلسفة بأنها العلم بالأمور الإلهية والإنسانية ، وأنها تنقسم إلى الطبيعة والأخلاق والمنطق أى الجدل، هو وصف دقيق لتعريف الرواقية للفلسفة وتقسيماتهم لها . وقد وصلنا ذلك بصورة مؤكدة — فى مصادر أخرى — عن الرواقية .

ثم ينتقل فلوطرخس إلى ذكر مبادئ الوجود عند مختلف فلاسفة اليونان . ويذكر زينون ابن مانساوس من أصل قبطى ، وقد كان زينون مؤسس الرواقية . أما آراؤه فى المبادئ — فيقول فلوطرخس إنها : الله وهو العلة الفاعلة ، والعنصر وهو المنفعل ، وأن الاسطقسات أربعة[2] .

ثم ينقل فلوطرخس للعرب آراء الرواقين فى وحدة الوجود ، وأنهم ذكروا أن العالم واحد ، وقالوا إنه الكل ، وقالوا إنه مجسم[3] أما كيف يتصور الرواقيون الجوهر الإلهى . . فإنهم يحدون الجوهر الإلهى بأنه روح عقلى نارى ، ليس له صورة ، وأنه يقدر أن يتصور ، بأى صورة أراد ، ويتشبه بالكل » .

أما كيف وقع فى أفكار الناس وجدان الله — أى تصور الله ، « أما أولا فمن قبل جنس الظاهر ؛ إذ كان عندهم أنه ليس شيء من الحيوان باطلا ولا بالاتفاق ، ولكن بعلة ما صانعة له ، أى أن لكل معلول علة . فعلة الأشياء الظاهرة المعلولة هو الله : وثانياً : أن العالم حسن فى شكله وفى لونه وفى عظمه وفى اختلاف رتبة الكواكب . وشكل العالم كروى ، والشكل الكروى يتقدم على جميع الأشكال « لأنه وحدة تتشابه أجزاؤه ، وذلك أنه مستدير وأجزاؤه مستديرة . وذلك على رأى أفلاطون . . وقد أخذ الرواقية كثيراً من أفلاطون . صار العقل ذلك الشيء البالغ الإلهية أو الإلهى فى الرأس . ولون العالم اسمانجونى ، أى ما كان بلون السماء من الألوان ، وهو صقيل فى كيفيته ، ولذلك يرى لونه فى الهواء على بعد مسافة . وهو أيضاً عظيم فى جماله جداً ، وذلك أن الأشياء المتجانسة أفضلها ما كان محتوى عليها . وجمال العالم ظاهر أيضاً فيما يرى فيه من الحيوانات والنباتات والأشجار وغير ذلك مما يزيد فى بهاء

---

(١) فلوطرخس : الآراء — ص ٩٥ .

(٢) فلوطرخس : الآراء ص ١٠٤ .

(٣) نفس المصدر ص ١٠٦ .

العالم وجماله . . . فوقع من ذلك وجدان الله فى الأفكار ، فالله صورة العالم فى أفكار الناس. إن الله هو العالم . . . وقد لجأ الرواقيون إلى الأقوال الأسطورية وأقوال الشعراء يفسروها فى ضوء مذهبهم ، وقد عرف المسلمون كل هذا[١].

أما الإله عند الرواقية فهو « نار صناعية كلية توجد العالم وتحتوى كل الصور الخاصة بالبذور المنوية . ومن هذه النار يكون كل واحد ، على مجرى التجسيم» فالمبدأ الأول عندهم أو الله إنما هو روح « ينفذ فى كل العالم » . فالنار الكلية التى تأثر الرواقيون هرقليطس فى القول بها هى العلة الأولى ، وكانوا يطلقون على هذه النار أحياناً وهى تتحلل الأثير « العقل »[٢]. أما فكرة الرواقيين عن الصورة — أى التصور ، فهو أنه شيء يقع فى أفكارنا نحن وتخيلاتنا - وعرف المسلمون هذا عن الرواقية ، مقابلا لنظرية أفلاطون القائلة بأن الصور جواهر مفارقة للعنصر ثابتة فى الفكر ، أو أرسطو الذى اعترف بوجود الأنواع والصور على ألا تكون مفارقة للهيولى[٣] والعلل هى جسمانية لأنها أرواح ، والأرواح كما يقول الدكتور بدوى محقق الكتاب هى نفوس مادية بالمعنى الرواقى[٤]. أما عناصر الوجود فهى أجسام ، ولكن اثنتان من هذه الاسطقسات أو العناصر خفيفتان ، أى أجسام لطيفة وهما النار والهواء، واثنتان ثقيلتان وهما الماء والأرض . وأن الخفيف هو الذى يرتفع على الموضع ، وأن الثقيل هو الذى يميل إلى الأوسط . وأن الأوسط بنفسه ليس ثقيلا ولا خفيفاً[٥] . والعناصر متغيرة مستحيلة سيالة متنقلة[٦] ويرى الرواقيون — متوافقين مع مذهبهم فى وحدة الوجود — أنه لا خلاء فى داخل العالم ، وأن خارج العالم خلاء لا نهاية له[٧] ويميز الرواقيون بين الخلاء والمكان والفضاء : فالخلاء هو الفراغ من جسم ، والمكان هو المحتوى على جسم ، وأما الفضاء فهو المحتوى فى جزء ما ، مثل خابية النبيذ[٨] والزمان عند الرواقية هو مسير الشمس أو طريق العالم كما يقول أرسطوستانيس الرواقى بينما هو عند أرسطو عدد حركة الفلك[٩] أما جوهر الزمان فهو الحركة نفسها أكثرهم يكون أن الزمان لا كون له[١٠] . وذهب زينون إلى إبطال الكون والفساد لأن العالم غير متحرك .

---

(١) نفس المصدر ص ١٠٧ .
(٢) نفس المصدر ص ١٤٤ .
(٣) نفس المصدر ص ١١٦ .
(٤) نفس المصدر ص ١١٧ .
(٥) نفس المصدر ص ١١٨ .
(٦) نفس المصدر ص ١١٨ .
(٧) نفس المصدر ص ١٢٠ .
(٨) نفس المصدر ص ١٢١ .
(٩) نفس المصدر ص ٢٢ .
(١٠) نفس المصدر ص ١٢٠ .

وهو هنا يختلف عن الرواقية التي ترى أن العناصر سيالة متغيرة .

ويذهب الرواقيون إلى أن « البخت هو الضرورة » متابعين أفلاطون . ثم إنهم قالوا بعلة قاهرة غير مغلوبة ، وبأن البخت هو تسلسل علل مرتبة . وفي هذا الترتيب يدخل ما يكون من جهتنا ، فيكون بعض الأشياء على مجرى البخت وبعضها تابعًا لما يكون على مجرى البخت « أي أن البخت هو نظام العلل [1] . أعنى ترتيبها ، وما يتبع ترتيبها » .

وعرف الإسلاميون — عن طريق فلوطرخس — آراء كريسيب المؤسس الثاني للرواقية وعرفوا قوله إن جوهر البخت هو قوة روحانية وترتيب مدبر للكل . بل نقل إليهم بعض آرائه من كتابه « الحدود أو التعريفات » : وإنما يقول في الحدود إن البحث هو نطق عقلي لما في العالم مديراً بالسياسة ، ونطق عقلي به كان ما يكون ، وبه ما يكون ، وبه هو ما هو » .

يعرف الإسلاميون أيضًا آراء الرواقيين في الاتفاق « أنه علة غير معروفة عند الأفكار الإنسانية . وذلك أن المكونات منها ما هو بالضرورة ، ومنها ما هو بالبخت ، ومنها ما هو باختيار ، ومنها ما هو بالاتفاق ، ومنها ما بذاته فقط » وهم يشتركون في هذا الرأى مع أنكساغوراس [2] ، ويلاحظ محقق كتاب فلوطرخس — الدكتور عبد الرحمن بدوى — أن المترجم خلط فترجم الكلمة اليونانية للبخت بالاتفاق والاتفاق بالبخت . ولكن المذهب وصل كما رأينا كاملا .

أما إذا انتقلنا إلى آرائهم في العالم ، فقد عرفها الإسلاميون أيضًا عن طريق فلوطرخس . فالرواقيون يرون أن الجمع هو ما لا نهاية له مع منع الخلاء وأن الكل هو العالم بغير خلاء . وأن العالم كرى ، أو صنوبرى ، أو في شكل البيضة . والعالم مكون . وأنه من قبل الطبيعة فاسد ، لأنه محسوس . أما من قبل أنه جسم ، فإنه لا يفسد [3] .

أما النفس ، فإن الرواقيين يرون أنها « روح » ، والمقصود بالروح هنا : نفس مادية [4] ، ولذلك ذكر جابر بن حيان في الحاصل : أن أصحاب الرواق يرون أن النفس روح حارة . وأجزاء النفس ثمانية ، خمس منها الحواس الخمس وهي : البصر والسمع والشم والذوق واللمس ، والصوت والتوليد والرئيس — الذي يرتب هذه كلها على الآلات التي تخضعها ، مثل انتساج رجل الحيوان المسمى كثير الأرجل » [5] أما الجزء الرئيس من أجزاء النفس فأصحاب الرواق كلهم

(١) نفس المصدر ص ١١٨ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٩ .

(٣) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ١٢٦ .

(٤) نفس المصدر ص ١٥٨ .

(٥) نفس المصدر ص ١٥١ — ١٦٩ — ١٧٠ .

يرون أنه فى القلب ، أو فى الروح الذى فى القلب[١] أما خلود النفس فيرى الرواقيون أن النفس إذا فارقت البدن فتبقى الضعيفة منها مع الأشياء التى تعلقت بها ، وهذه هى نفس من لا أدب له أما النفوس القوية ، نفوس العلماء والحكماء ، فإنها تصير إلى الجوهر المستدير . وأما الحواس فإن أصحاب الرواق يحدون الحواس بهذا الحد : إن الحسى هو إدراك المحسوسة أو انطباعها . فإن العقل والتخييل هو إدراك يكون بالحواس وبالعضو الرئيس نفسه . ومن هذه الجهة قيل فى الروح المنبعث من العضو الرئيس إلى الآلات أنه حواس . والحواس حق ، أى أن معطياتها صادقة . وأن التخيلات منها ما هو حق ومنها ما هو باطل أى أن معطياتها منها الصادقة ومنها غير الصادقة[٢] .

أما كيف تكون الحواس والفكر والنطق الفكرى ، فإن الرواقيين يرون أنه إذا ولد الإنسان كان له جزء النفس الرئيس ، ويكون كالقرطاس المحكم الصناعة المهيأ ، الذى فيه تهيؤ لقبول الكتابة ليكتب فيه كل واحد من الأفكار وأول طريق الكتابة فيه هو ما فيه من الحواس . ويعطى مثلا لهذا تذكر رجل ما ، فإذا غاب عنا هذا الرجل المعين بقى تذكره عندنا ، وإذا تجمع لدينا تذكرات كثيرة متشابهة فى النوع ، عند ذلك يتكون لنا « حنكة » . والحنكة هى التدرى من كثرة ملابسة الأشياء فى النوع . فالحواس إذن هى خبرات تكون من ملابسة الأشياء الجزئية ، والنوع ليس إلا مجموعة هذه الإحساسات المتشابهة .

أما الأفكار فهى نوعان : منها ما يكون طبيعياً على الجهات التى ذكرنا ــ أى نحصل عليها بلا احتيال واعمال ، بلا صنعة .. ومنها ما يكون بالتعليم والتقليد . وهذه تسمى أفكاراً فقط ، وتلك تسمى إدراكا وتصويرات .

والنطق الذى به سمى الإنسان ناطقاً إنما يتم بهذه التصويرات التى تتم فى الأسبوع الأول من أسابيع الشهر الأول . وأما الفكر فهو تخييل عقل موجود فى حيوان ناطق ، فإن التخييل إذا كان فى نفس ناطقة ، سمى فهماً ، فكان هذا الاسم مشتقاً فى لغة اليونانيين من العقل ، وذلك أن الحيوان الذى ليس بناطق تقع له تخييلات ، فأما الناس فتقع لهم تخييلات من الأجناس والأنواع وهى أفكار ــ مثل الدنانير والدراهم ، فإنها فى أنفسها تسمى دنانير ودراهم ، فمتى دفعت إلى ملاح فى كرى سفينة ، سميت ــ مع ما تسمى دنانير ودراهم ــ أجر سفينة[٣] .

وهكذا عرف الإسلاميون نظرية المعرفة عند الرواقيين ، وأنها تبدأ بالحس ثم تتكون

---

(١) نفس المصدر ص ١٦١ .

(٢) نفس المصدر ص ١٦٢ .

(٣) فلوطرخس ــ الآراء ص ١٦٣ ــ ١٦٤ .

الأفكار عن هذا الحس ، وهذه الأفكار هى الأفكار الواضحة الدقيقة . ثم تأتى مرحلة الفهم ، وهى وجود هذه الأفكار فى النفس الناطقة المرحلة الأخيرة من المعرفة هى مرحلة العلم فى نفس ناطقة .

ثم يقدم فلوطرخس نظرية كريسيب فى الفرق بين التخيل والخيل بنصوص متعددة)[١] كذلك آراء فلانتس — وهو من كبار رجال المدرسة الرواقية — فى أشكال الكواكب ، ثم آراءه فى الأعراض الجسمانية وهل تعلم النفس بها[٢] .

صورة متكاملة إذن ، مدعمة بنصوص أصلية عن الرواقية . وقد وصلت إلى المسلمين عن طريق فلوطرخس . ثم نجد صورة أخرى فى كتاب اعتبر مدة طويلة أفلاطونياً ثم فيثاغورياً ، وهو رواقى ، هذا الكتاب هو « لغز قابس » . وقد أمد لغز قابس المسلمين بالمذهب الرواقى الأخلاقى . وهذا المذهب الأخلاقى المنبث فى قابس يؤكد المبدأ الأخلاقى الرواقى : أن المعرفة ليست غاية فى ذاتها ، بل غاية الإنسان الفضيلة « فالنحو والمساحة والحساب والهندسة والموسيقى وسائر العلوم المتداولة التى سماها الأوائل (التعاليم) فإنها للصبيان فى قوتها تجرى مجرى اللجم الكاظمة ، ولذلك يحتاجون إليها ضرورة . وأما تلك الأمور الباقية فليس منها نفع كبير » أى أن هذه العلوم جميعاً لابد من تعلمها ، ولكن لا توصل إلى الأدب الصحيح . إنما « ينبغى لمن أراد الوصول إلى الأدب الصحيح أن يقتنى هذه العلوم قبل كل شىء ، وليس مما يحتاج إليها بأنفسها ضرورة ، لكنها نافعة فى الوصول إلى ذلك الأدب بسرعة فأما فى لزوم الفضائل والعمل بها فليست مما يعيننا على ذلك » . فإذا تعلم الإنسان كل هذه العلوم ثم قصد بعدها إلى الحصول على الفضيلة بدون أن يكون له هذا الأدب ، فلا فائدة . هذه المعانى الرواقية — التى تقرر أن هؤلاء الحكماء الذين تسلحوا بالفلسفة وبشتى المعارف إنما يخطئون ولا يميزون الخير والشر ، وأنهم لن يصلوا إلى السعادة الحقيقية أى الفضيلة — انتشرت فى « لغز قابس » كما أثبت ذلك إثباتاً قاطعاً الأستاذ بريشتر . وانتهى إلى القول بأن لغز قابس قد ألفه رواقى عاش فى زمن بانتيوس أوسنكا[٣] .

وقد عرف لغز قابس فى العالم الإسلامى ، كما قلت . وأثرت الأخلاق الرواقية فى كثير من صوفية الإسلام ، كما أثرت فى كثير من أبحاثهم الأخلاقية .

---

(١) نفس المصدر ص ١٦٤ — ١٦٥ .

(٢) نفس المصدر ص ١٣١ — ١٣٢ .

(٣) انظر العرض الرائع لمختلف آراء الباحثين فى لغز قابس فى مقدمة الدكتور عبد الرحمن بدوى لجاويدان خرد ص ٤٨ — ٥٤ .

١٠ ـ الشكاك التجريبيون :

أما عن الشكاك التجريبيين اليونان فقد عرفهم الإسلاميون أيضاً ، وقد انتشرت آراؤهم فى كتب الكلام والفلسفة . وقد رأينا من قبل كيف عبر عنهم الطوسى باللاأدرية . ويبدو أن آراءهم قد نقلت عن طريق غير مباشر . يرى آسين بلاسيوس فى بحث كتبه عن معنى كلمة تهافت ، أن تهافت الغزالى ليس فى معظمه إلا ترديداً لكتب سكتوس امبريقوس[1] ويذكر البيهقى أن التهافت مستمد من كتاب ألفه يحيى النحوى الديلمى الملقب بالبطريق يرد فيه على أرسطو وأفلاطون . ويحيى النحوى هو جون فيلوبون . وفعلا قد كتب جون فيلوبون فى الرد على الفلاسفة وبخاصة برقلس . ويبدو أن الكتاب قد وصل إلى الإسلاميين . ومن المرجح أن جون فيلوبون استند على الشكاك التجريبيين إلى حد كبير . كما أن آراء الشكاك التجريبيين قد وصلت إلى الإسلاميين عن طريق المشائين المتأخرين . وقد ذكر عن جالينوس أنه نقد الشكاك . كما يقول الشهرزورى إن جالينوس اشتغل بالتجربة وحكاية أصحاب التجارب ، فهل معنى هذا أنه نقل أيضاً الجانب الإنشائى من آراء الشكاك إلى العالم الإسلامى . إننا نلاحظ أيضاً أن كثيراً من نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطاليسى إنما يستند على عناصر مأخوذة من الشكاك التجريبيين .

وقد عرف الإسلاميون اسم «بيرون» فأسماه القفطى فورون الذى ويقول عنه : « هذا فيلسوف من فلاسفة يونان . وكانت حكمته هى الحكمة الأولى التى لم يستقر أساسها . وكان صاحب فرقة ، وله جمع يتعلمون منه الفلسفة الأولى الطبيعية التى كان يذهب إليها فيثاغورس الملطى وعوام الطلبة من المصريين واليونانيين » [2] ومن العجب أنه لم يذكر أنه مؤسس مدرسة الشك . ولكن المذهب ــ قد عرف معرفة تامة على العموم :

١١ ــ الأفلاطونية المحدثة :

ولننتقل الآن إلى الأفلاطونية ، وهى أكثر المذاهب أثراً فى العالم الإسلامى ، لنرى قصة من أعجب القصص . فقد نقلت آثار الأفلاطونية المحدثة على أوسع صورة وتدارسها المسلمون والإسلاميون ، أنكرها الأولون وقبلها الآخرون . أنكرها أهل الكلام المتكلمون بلسان الإسلام ، وقبلها الإسلاميون من فلاسفة ابتعدوا بها عن روح الإسلام . وأعلن المسلمون تكفير الإسلاميين من الفلاسفة لأجلها . ولكن لم يعرف المسلمون اسم مؤسسها . والقصة كما قلت طويلة ومثيرة .

يقابلنا أولا ــ تلك المجموعات المشهورة التى عرفت باسم المجموعات الهرميسية ، أو الكتابات الهرميسية . وقد انتشرت هذه الكتابات فى العالم الإسلامى . وأثرت أثراً بالغاً فى كثيرين من

---

(١) Asin palacios : Sens du mot Tehafot dads les servue lep, Ghazali pp. 1-2.

(٢) القفطى : أخبار ص ١٧١ .

المفكرين الإسلاميين — أثرت فى سلامان وأبسال لابن سينا وحى بن يقظان لابن طفيل والغربة الغريبة للسهروردى وفى كتب الكثيرين من صوفية الإسلام المتفلسفة . ولقد أثبتت الأبحاث العلمية الحديثة أن المجموعات الهرميسية هى من وضع أمونيوس ساكاس أول فلاسفة المذهب الإسكندرى الحديث . أما أثر الأفلاطونية الحديثة فى الإسلاميين فقد كان عن طريق فيلسوفها الكبير أفلوطين أو بمعنى أدق عن طريق كتاباته .. ذكر ابن النديم اسمه ضمن مفسرى كتب الفيلسوف — أى أرسطو — فى المنطق وغيرهما من « الفلسفة » وهو آخر فيلسوف فى هذه القائمة » ودعاه قاوطينس »[1] ثم يذكر القفطى « فلوطين » ويقول إنه « كان حكيماً مقيماً ببلاد اليونان له ذكر » وأنه شرح بعض كتب أرسطاطاليس، وأن المترجمين قد ذكروه من شراح أرسطو ، وأن تصانيفه نقلت من اليونانية إلى السوريانية ، ولكن لم ينقل منها شىء إلى اللغة العربية .

ولكن المسلمين عرفوا أفلوطين باسم « الشيخ اليونانى » وعرضوا — تحت هذا الاسم المذهب الأفلوطينى الحديث . فالشهرستانى يتكلم عن هذا الشيخ اليونانى ويذكر رموزه وأمثاله ، وهى تتناول الهيولى والصورة والعقل الفعال . ثم يشرح معنى النفس عنده بأنها جوهر كريم شريف ، تشبه دائرة قد دارت على مركزها غير أنها دائرة لا بعد لها ، ومركزها العقل ، والعقل أيضًا دائرة استدارت على مركزها ، وهو الخير الأول المحض . غير أن دائرتى كل من النفس والعقل تختلفان : دائرة العقل لا تتحرك أبداً ، بل هى ساكنة دائمًا ، شبيهة بمركزها ، إنها تتحرك نحو مركزها حركة اشتياق — لا حركة استكمال — للخير الأول المحض . بينما دائرة النفس متحركة على مركزها وهو العقل حركة استكمال . وكذلك دائرة العالم السفلى ، فإنها تدور حول النفس مشتاقة إليها . وهى إنما تتحرك بهذه الحركة الذاتية شوقًا للنفس ، كشوق النفس للعقل ، والعقل للخير المحض الأول . ولأن دائرة هذا العالم السفلى جرم ، والجرم يشتاق إلى الشىء الخارج عنه ، ويحرص إلى أن يصير إليه فيعانقه ، فلذلك يتحرك الجرم الأقصى الشريف حركة مستديرة ، لأنه يطلب النفس من جميع نواحيها لينالها ، فيستريح إليها ويسكن عندها .

أما الله ، فليس له صورة ولا حلية ، لا كصور الأشياء العالية ولا الأشياء السافلة . كما أنه ليس له قوة مثل قواها ، هو فوقها جميعًا ، وذلك لأنه أبدعها بتوسط العقل ، والمبدع الحق شيئًا من الأشياء ، بل هو جميع الأشياء ، لأن الأشياء منه . وهو علة الأشياء ، وعلة كونها ، وعلة شوقها ، وليس منه شىء مما أبدعه ولا يشبه شيئًا منه ، ولو كان كذلك ، ما كان علة الأشياء كلها .

---

(١) ابن النديم الفهرست ص ٣٧١ .

والله ليس بمتناه ، لا كأنه جسد بسيط ، وإنما تقاس عظمته بقوته وقدرته لا بالكمية ولا بالمقدار ، فلذلك صار مبدعها محبوباً تشتاقه الصور العليا والسفلى ، وقد اشتاقت لأنه كساها « حلية الوجود » من وجوده هو . والله قديم دائم على حاله لا يتغير ، والعاشق يعمل على أن يصير إليه ويكون معه .

وللمعشوق الأول — أى الله — عشاق كثيرون ، وقد يفيض عليهم كلهم من نوره من غير أن ينقص منه شيء ، لأنه ثابت قائم بذاته لا يتحرك .

وأول المبدعات عنه العقل الأول ، وشوق هذا العقل إلى الله أشد من شوق سائر الكائنات ، لأن الأشياء كلها تحته ، وكنه هذا العشق من العقل الأول لله مجهول ، إذ العشق لا علة له . ولكننا بإدراكنا القاصر نقول « إن الأزل هو المبدع الحق ، وهو الذى لا صورة له ، وهو مبدع للصور ، والصور كلها تحتاج إليه ، فتشتاق إليه ، وذلك أن كل صورة تطلب مصورها وتحن إليه » .

وأبدع الله الأشياء كلها بغاية الحكمة ، ولا نستطيع أن نفسر أو نؤول علل كونها ، ولم كانت على الحال التى هى الآن عليها ، ولا أن نعرف كنهها ، ولا علة كون الأرض فى الوسط أو علة كونها مستديرة غير مستطيلة ولا منحرفة كل ما نعلمه : أن الله صيرها كذلك ، وإنما أبدعت بغاية الحكمة الشاملة لكل حكمة . وكل فاعل من الفاعلين يفعل بعقله . وتفكيره منه ، لذلك لا يكون فعله محكماً غاية الإحكام ، أما الله ، فلا يفعل بروية ولا فكرة : إنه ينال العلل بلا قياس ، بل يبدع الأشياء ويعلم عللها قبل الفكر والعلل والبرهان .. سائر ما أشبه ذلك ، إنما هذه كانت أجزاء أبدعها فيما بعد ، فكيف يستعين بها ، وهى لم تكن بعد ؟!! .

والجواهر العالية العقلية ، إنما فاضت منه ، وقد تفاضلت مراتبها لاختلاف قبولها من النور الأول ، لذلك صارت ذات مراتب شتى ، فمنها ما هو أول فى المرتبة ، ومنها ما هو ثان ، ومنها ما هو ثالث[1] .

هذا هو ملخص ما أورده الشهرستانى منسوباً إلى الشيخ اليونانى ، ويبدو أنه آراء أفلوطين ومذهبه . ثم نجد إشارة إلى الشيخ اليونانى فى جاويدان خرد ، غير أن هذه الإشارة تربطه بديوجانس الفيلسوف الكلبى المشهور فيقول « وديوجانس هذا صاحب الشيخ اليونانى ومعلمه ... والشيخ اليونانى هو صاحب الحكمة التى ظهرت منه فى كتبه المعروفة ، وليس هذا موضع ذكرها . فمن أحب أن يطالعها ، فليقرأها من تلك الكتب ، فإنها موجودة »[2] . والإشارة غريبة ، فلم يكن أفلوطين من أصحاب ديوجانس . وقد دعا هذا الدكتور بدوى محقق جاويدان خرد إلى الشك

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٤١٥ — ٤٢٥ .

(٢) مسكويه : جاويدان خرد ص ٢١٦ .

فى أن يكون الشيخ اليونانى أفلوطين ، غير أن من المعروف أن الإسلاميين خلطوا بين عصور الفلاسفة خلطاً تاماً . ولكن ما يسترعى الأنظار هو قول مسكويه : إن كتب الشيخ اليونانى موجودة ، ومن شاء فليطالعها ، ونحن لا نعلم كتابا فى العالم الإسلامى باسم أفلوطين أو الشيخ اليونانى .

غير أن مذهب أفلوطين ونظرياته قد عرفت على أكبر نطاق خلال كتاب أثولوجيا أرسطاطاليس . . . وقد ثبت بما لا يدع مجالا للشك ، أنه أجزاء من تاسوعات أفلوطين ، التاسوعات أو التساعات الرابعة والخامسة والسادسة . ولكنه عرف عند الإسلاميين منسوباً إلى أرسطاطاليس[1] . ثم أثبت بول كراوس أن رسالة فى العلم الإلهى منسوبة إلى الفارابى هى أيضاً استخلاصات منتزعة من التساع الخامس لأفلوطين . نقل إذن الجانب الأكبر من فلسفة أفلوطين — المنسوبة إلى أرسطو — إلى العالم الإسلامى ، ولم يتنبه الإسلاميون — اللهم إلا لمحات فى عقل الفارابى ظهرت واختفت — أن أثولوجيا لا يمكن أن تنسب لأرسطو ، بالرغم من أنه كان واضحاً للإسلاميين أن الآراء المنبثة فى الكتاب تخالف تماماً ما وصل إليهم من جوهر فلسفة أرسطو . لقد قيل إن المفكرين الإسلاميين أرادوا التوفيق والتنسيق بين مختلف المذاهب ، وأن الأفلاطونية المحدثة قد فعلت هذا من قبل ، فنى أعماق المذهب أفلاطونية وأرسطاليسية وفيثاغورية ورواقية وغنوصية شرقية — وكذلك أراد الإسلاميون ، وقيل إنه كان فى أرسطو نزعة جافة مجردة لم تصادف هوى فى نفوس الإسلاميين — فأمدتهم الأفلاطونية المحدثة بنزعة روحية غامضة وغنوصية كامنة نفذت إلى أعماق الحضارة العربية السحرية . وقيل أيضا إن الإسلاميين لم تكن لديهم تلك الروح النقدية التى تميز بين مختلف المذاهب ، وأنهم كانوا فقط تلامذة أمناء للسوريان ، فقبلوا ما قدمه لهم التراجمة من هؤلاء قبولا تاماً . ولكن لماذا فعل الإسلاميون المتقدمون هذا ولم يفعله ابن رشد ؟ وكيف تناول الإسلاميون أثولوجيا واعتبروها كتاب أرسطو الكبير ، وكانت لديهم ترجمة بل ترجمات تامة « لما بعد الطبيعة لأرسطو » وبين ما بعد الطبيعة وأثولوجيا خلاف شاسع . وأيًّا ما كان ، فقد انتقل أفلوطين إلى العالم الإسلامى — خلال كتاب ينسب لأرسطو .

غير أن المذهب الأفلاطونى الحديث ما لبث أن وجد طريقه الخصب إلى تراث الإسلاميين الفلسفى على يد الفيلسوف الوثنى الأفلاطونى المحدث برقلس وكان لبرقلس أو بركليس من الأثر الكبير فى دوائر الإسلاميين ما يضارع أثر أرسطو نفسه . قد عرف مؤرخو الفلسفة الإسلاميون اسمه كما ذكروا أنه « أفلاطونى » وأنه « القائل بالدهر » . كما عرفوا رد يحيى فيلوبونوس أى يحيى النحوى عليه ، كما عرفوا قائمة كتبه ، وعلى الأخص كتاب الثاؤلوجيا — الربوبية — وقد كتب برقلس كثيراً عن أفلاطون ، ونقلت كثير من كتب برقلس إلى العربية . على أن أهم

---

(١) انظر مقدمة أفلوطين عند العرب للدكتور عبد الرحمن بدوى من ص ٣ إلى ٦٦ .

(٢) القفطى : أخبار ص ٦٣ وابن النديم : الفهرست ص ٣٦٤ .

كتبه التى تحوى المذهب الأفلاطونى -- هو كتاب الإيضاح فى الخير المحض — وقد ذكره ابن النديم باسم « الخير الأول » وقد عرف الكتاب أيضاً باسم كتاب العلل [1].

وقد كتب الشهرستانى صحائف ممتازة عن برقليس ، وعرض لشبهه فى قدم العالم وأزلية الحركات ، وقد شغلت هذه المسائل العالم الإسلامى ، وحاول المتكلمون نقضها . ومن المحتمل كثيراً أن تكون حجج كثيرين من المتكلمين قد وجهت إلى آراء برقلس بالذات . بل كان رأى برقلس « مصطلحاً خاصاً » يطلق على معتنق الفلسفة ، بحيث يقول الشاعر :

فارقت علم الشافعى ومالك　　　شرعت فى الإسلام رأى برقلس

ويبدو أنه كان لبرقلس أنصاره ، وأنهم كانوا يدافعون عنه فيذكر الشهرستانى أن فريقاً من المتعصبين لبرقلس من مهد له عذراً فى ذكره هذه الشبهات . وذهب إلى أنه كان يكلم الناس بأسلوبين أحدهما روحانى بسيط ، والآخر جسمانى مركب . وكان معاصروه جسميين — أو بمعنى أدق ماديين حسيين — فدعاه إلى ذكر هذه الأقوال مقاومتهم إياه ، أى قالها خشية لهم . فخرج عن طريق الحكمة والفلسفة من هذه الجهة . ومرة أخرى يذكر الشهرستانى الذابين عن برقلس » [2] ولقد أثر برقلس أثراً كبيراً ، تأثر به الفارابى وابن سينا كما ينقل إلينا ابن النديم والقفطى أن الفيلسوف الملحد محمد بن أبى زكريا الرازى كتب كتاباً فى الشكوك التى على برقلس » [3] ، أثار برقلس — كما قلت — ثورة فى العالم الإسلامى ، ولذلك سرعان ما تقبل بعض المفكرين المسلمين رد يحيى النحوى على كتاب آخر لبرقلس هو « حجج برقلس فى قدم العالم » . وقد عرف الإسلاميون كتاب يحيى النحوى ويذكر بعض المؤرخين — كما قلنا — من قبل إنه أثر فى أبى حامد الغزالى — كما أنه أثر فى أبى البركات البغدادى وفى الفيلسوف أبى الخير الحسن بن سوار البغدادى المعروف بابن الخمار [4].

كانت للأفلاطونية المحدثة — وهى نهاية الفكر الهيلينستى ، أى الفكر الممتزج بعناصر شرقية — أكبر الأثر فى دائرة الفلاسفة الإسلاميين المنسقين ، ساروا وراءها ، وكانت فلسفتهم فلسفة موفقة انتخابية كما يقول دى بور : « وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق . ويجرى تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرباً لمعارف السابقين لا ابتكاراً . ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التى سبقتها ، لا بافتتاح مشكلات جديدة ،

---

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوى : الأفلاطونية المحدثة عند العرب ج ١ ص ٢٠ — ٢١ ، وقد نشر الدكتور عبد الرحمن بدوى الترجمة العربية القديمة لكتاب الإيضاح فى الخير المحض ، كما نشر حجج برقلس فى قدم العالم ومسائل برقلس فى الأشياء الطبيعية ، وشذرات من كتاب أرسطوخوسيس الصغرى لبرقلس .

(٢) الشهرستانى : الملل ج ٢ ص ٤٣٢ .　　(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٤٣٣ .

(٤) الدكتور بدوى : الأفلاطونية المحدثة عند العرب ج ١ ص ٣٥ .

ولا هى استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة ، فلا نجد لها فى عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها » . وفى فقرة أخرى يقرر أننا نكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقى لهذه العبارة . ولكن كان فى الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف[١] .

وهذا الحكم حق ، إذا ما قصدنا بالفلسفة : فلسفة الدائرة الفلسفية اليونانية التى ظهرت فى العالم الإسلامى ، وكان رجالها يونانيين روحًا ... الكندى والفارابى وابن سينا ، وابن رشد إلى حد ما . . . من تابعهم من دوائر قليلة منعزلة ، كما قلت من قبل . أما عن الدائرة الفكرية الفلسفية المسلمة التى تعبر عن روح الإسلام . فتختلف أشد الاختلاف عن هذه الفلسفة الإسلامية المشائية أو الأفلاطونية المحدثة .

أجل . . . إن الفلسفة الإسلامية هى شىء أعظم بكثير وأشد نضوجًا من هذه الفلسفة السابقة . هى فلسفة كاملة فى تعبيرها عن الإسلام الحقيقى ، وأهلها مسلمون روحًا وجسداً . إن هذه الفلسفة — فلسفة المتكلمين من أشاعرة وما تريدية ومعتزلة وشيعة معتدلة ، وصوفية أخلاقية سنية — هذه الفلسفة الإسلامية لم تقبل فلسفة اليونان بل لفظتها . أما هذا النموذج المصبوغ بصبغات اليونان والفرس وبصبغة الغنوص ، فليس هو أبداً فلسفة إسلامية من يجرؤ على القول إن الفارابى كان فيلسوف الإسلام ؟ ! أو أن ابن سينا يمثل الفلسفة الإسلامية فى شىء ؟ ! ولعل ابن رشد كان أكثر أصالة من هؤلاء وأكثر نفاقًا ، فقدم مذهبًا مسلمًا فى بعض كتبه ، ومذهبًا يونانيًا فى البعض الآخر . إن الفلسفة الإسلامية الحقة لم تتناول أبداً الفلسفة من حيث انتهت لدى الأفلاطونية المحدثة ، لقد تلقى هذه الأخيرة رجال نشأوا فى العالم الإسلامى « ولم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف » أما رجال الفلسفة الإسلامية أو بمعنى أدق « الفلسفة المسلمة » فقد كانوا فى حلقاتهم يضعون تصوراً فلسفيًا جديداً ما أبعده عن تلك الفلسفة الانتخابية الموفقة التى قذف بها العالم الإسلامى السوريان من يعاقبة ونساطرة ، والصابئة ، وعاونهم عليها أمراء الترف الحالمون فى قصورهم المرفهة المنيفة .

كان ابن سينا تعبيراً عن فلسفة يونان ، ونشازاً فى نسق الفكر الإسلامى فى أعماقه ، يعيش فى ظلال الفلسفة اليونانية سواء أكانت أفلاطونية أم أرسطاليسية أم أفلوطينية ، بينما كان إمام الهدى أبو الحسن الأشعرى وأتباعه من أمثال الباقلانى وإمام الحرمين والغزالى أو غرماؤهم من المعتزلة يعبرون عن روح الإسلام المنبثق من القرآن والسنة . فلا ضير أن يذكر الباحثون الأوروبيون أننا لم ننتج فى دائرة الفكر اليونانى جديداً ، لم يكن يشغلنا هذا الفكر ، ولم نفتن به

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٤٠ — ٤١ .

الفتنة الكبرى — صماً وعمياناً، كان يشغلنا تصورات أخرى أمدنا بها القرآن كما أمدتنا بها السنة ، وفى ضوئها قام أهل الكلام بوضع فلسفتهم .

ولذلك لم تؤثر الأفلاطونية المحدثة فى المسلمين ، وإن كانت قد أثرت فى عدة طوائف حملت أسماء المسلمين ، وكانت هذه الطوائف قليلة متناثرة . وكان فى الأفلاطونية المحدثة غنوص تتمثل فيه كل صفات المذاهب الغنوصية . وقد تلاقى فيها هذا الغنوص -- وكان أخطرها -- مع غيره من غنوصات مختلفة . تلقحت الأفلاطونية المحدثة بالغنوص فى جند يسابور وفى غيرها من مدن شرقية ، وقد حاولت أن تنفذ إلى أعماق الحياة الإسلامية فدخلت فى الحديث . وقد عدد الباحثون المحدثون أحاديث قدسية موضوعة وضعت بعد عصر النبى عليه السلام ، وفيها تلك الصبغة الأفلوطينية المحدثة ، مثل قولهم « أول ما خلق الله العقل ، فقال له : أقبل فأقبل ، ثم قال له : أدبر فأدبر ، ثم قال : وعزتى وجلالى ، ما خلقت خلقاً أكرم علىّ منك ، بك آخذ ، وبك أعطى ، وبك أثيب ، وبك أعاقب » . هذا الحديث اعتبر قدسياً ، بينما كان غنوصيون إسلاميون هم الذين أنطقوا النبى إياه بلسان أفلوطين . غير أن علماء الحديث — وفى مقدمتهم تقى الدين بن تيمية أثبتوا وضعه، وصلته بالفلسفة اليونانية وهاجموه هجوماً عنيفاً، والحديث الآخر «كنت نبياً وآدم بين الطين والماء» حديث أفلوطينى هو الآخر . والحديث الثالث «كنت كنزاً مخفياً ، فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق فبه عرفوا» هو أيضاً حديث أفلوطينى .

من هذا نرى أن الأفلاطينية الحديثة دخلت فى علم من أشد العلوم الإسلامية أصالة ولكن علماء الحديث قاوموا كل الأفلوطينيات مقاومة عنيفة .

ولم يتأثر المتكلمون فى مباحثهم بالفلسفة الأفلوطينية المحدثة أبداً ، إذ أن بين جوهر الفلسفتين تعارضا عنيفاً . غير أن بعض الطوائف التى اعتبرت خارجة على الإسلام ، كغلاة الشيعة والبابية والبهائية ، أخذت بكثير من قواعد الفلسفة الأفلوطينية الحديثة ، ولكن تتصل تلك المذاهب صلة أوضح بالغنوصية الشرقية الممتزجة بعقائد أفلاطونية حديثة من ناحية ، ومن ناحية أخرى بفلسفة الهرامسة المشهورة التى وضعها فلاسفة سابقون على أفلوطين — كأمنيوس ساكاس وغيره ، فى تلك المدارس التى سادت الإسكندرية قبل ظهور أفلوطين بوقت قصير جداً .

الفصل الرابع

الغنوصية والإسلام

١ ــ تحليل مصطلح « الغنوصية » ومبادئها العامة :

« الغنوص » أو « الغنوسيس » هى كلمة يونانية الأصل معناها « المعرفة » ، غير أنها أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحيا هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا ، أو هو تذوق تلك المعارف تذوقاً مباشراً بأن تلقى فى النفس إلقاء فلا تستند على الاستدلال أو البرهنة العقلية . وقد اعتبر الغنوصيون عقائدهم أقدم عقيدة فى الوجود ، وأن الغنوصية أقدم « وحى » أوحى الله به فانتقل من طبقة غنوصية إلى طبقة أخرى ، ولا يكف انتقاله ولا ينتهى . وهو يختلف عن غيره من العقائد الدينية بأن دائرته لا تتوقف أبداً . وقد احتفظ به مجموعة من الكهان والسحرة وتناقلوه ، معلنين أن بيدهم « مفاتيح الأسرار الإلهية » و « أسرار القدس الأعلى » ، وأن « بالغنوص » الخلاص الأبدى ، ذلك أنه الوحى المتجدد والفيض الذى ينبعث دائماً من الملأ الأعلى . ولا نعرف بالدقة أين ظهر . . . هل أتى من فارس أو من الهند ؟ ! !

وقد قامت الغنوصية بتخطيط عام للوجود ، وضعت على قمته الله ، وجوداً معقولا مفارقاً للمادة ، غير مدرك على الإطلاق ، ومن هذا الوجود صدرت الأيونات متتابعة ، الواحدة بعد الأخرى فى نسق زوجى ، كل زوج مكون من ذكر وأنثى ، وكلما ابتعدت الأيونات عن الوجود الأول ازدادت كثافة ، وقلت مفارقتها للمادة . وأراد أيون من تلك الأيونات أن يرتفع إلى « الله » بدون أن يطهر نفسه بالغنوص ، فطرد من مكانه ، فصدرت عنه أيونات شريرة مثله . ومن هذه الأيونات الشريرة صدر العالم المادى وما فيه من أجسام . ولبست النفوس ــ وهى مارة فى هذا العالم المادى ــ الأجسام ، فسجنها هذا الأيون الخاطئ وبقيت فى الأجسام ، فى هذا الإنسان . ولكن النفوس البشرية تحاول مرة أخرى الخلاص والصعود إلى عالمها الأول ، وهنا يحدث الصراع العارم فى الإنسان بين قوى الخير وقوى الشر ، فمن كانت فيه طبيعة الغنوص ، عاد إلهيًّا ربانيًّا . ومن تغلبت فيه طبيعة المادة : لم يرتفع عن عالمه الأدنى . ومن تساوت فيه الطبيعتان حدث الصراع وقد يتغلب الخير وقد يتغلب الشر ولكن : إذا كان الله خيراً محضاً ، ووجوداً مفارقاً غير مادى فكيف صدر عنه شر محض ، ووجود غير مفارق ، ومادى ؟ ! . . . لقد حل حكماء الفرس القدامى ــ كما سنرى ــ المشكلة ، وذلك بإيجاب أصلين للوجود أو بمعنى آخر إلهين للوجود : إله خير ، هو النور وإله شرير هو الظلام . وتلاقحت المذاهب وأصبحت الثنائية بين الله والمادة

عنواناً على الغنوصية . والشقة بين الله والمادة بعيدة تمام البعد . فكان لا بد أن تملأ بوسطاء . . بأزواج من الأيونات ، تزداد كثافة كلما بعدت عن الله ، وتقل كلما اقتربنا منه . . و« على للنفس أن تجتاز كل الأيونات أو العوالم » أو الأراكنة كما يسمون أحياناً . تفعل هذا بالغنوص أو « بالكلمة » أو « بروح القدس » حتى تعود ثانية إلى الله .

٢ ـ الغنوصية اليهودية والمسيحية :

لقد رأينا ، ونحن نعرض لليهودية ـ من قبل ـ كيف دخل الغنوص فى أعماقها . إننا نجد آثاراً منه فى التلمود ، سرى إليها من مجاورة اليهود للفارسيين ، وهم فى منفاهم ـ فى بابل ثم التحم الغنوص بيهود الإسكندرية ، ثم بيهود فلسطين ، وكان هؤلاء اليهود الأخيرين مجموعة من الأطباء الروحانيين الذين يمارسون السحر والكيمياء والطب . ويذهب مونك إلى أن المسيح ظهر فى وسط هؤلاء ، وأنه كان من أعضاء جماعتهم السرية .

وتبلورت الأفكار الغنوصية فى أعماق اليهودية فيما يطلق عليه اسم « القبالا أو الكبالا » وكانت الكبالا أكبر غنوص سرى متحرك فى أرجاء العالم المعروف وقتئذ . وقد كمنت فى كل مكان يعيش فيه اليهود ، تحاول أن تزحف على كل عقيدة ، وأن تسيطر على كل مجتمع ، مدعية أن بيدها الخلاص ، وفى باطنها تحاول القضاء على كل عقيدة تخالف العقيدة اليهودية .

إن الكبالا اليهودية فى جوهرها الغنوصى هى تشوف نحو معرفة للعالم ، وأصله ، وحكومته وغايته . ولكن هذه المعرفة لا تتكون عن طريق الفكر والبحث فى الحرد من حيث هو بواسطة العقل ، إنها تتحقق خارجاً عن طريق العقل ، بل بالتأمل والإشراق . ولا بد للتوصل إلى هذه المعرفة من سلوك قاس ، وتركز داخلى وانعكاس باطنى . ولذلك كان يفترض على المريدين لكى يصلوا إلى حدود التكريس من مزاولة طقوس طويلة ومعقدة . وإذا كانت القبالة تعنى لغوياً التقليد ، فإنها ترى أن التقليد مساو تماماً للحدس وللذوق . ومتطابق معهما فلا يمكن إذن فهم هذا التقليد إلا بالغنوص ، وهذا الغنوص هو الذى يفسر التقليد . وهنا يخرج التقليد عن معناه الحقيقى ويقرر فيدا أن القبالا أو الكبالا هى الغنوصية اليهودية فى أجلى مظاهر الغنوصية ، فقد زحفت الغنوصية على اليهودية قبل زحفها على المسيحية ، وسيطرت على كثير من عقائدها ، وقدمت لليهود ـ معرفة بالوجود ، وبتكوين الوجود الداخلى وروحانيته تفسيراتها المعروفة ، مدعية أنها تصل إلى هذا بطرق تتجاوز العقل ، وأنها تستلهم وحيا خاصاً ، وأعلنت الغنوصية اليهودية : أن مبادءها لا ينبغى أن تلقى إلا الحلقة محددة من المريدين ، وأنها تريد أن تصل بهم إلى الخلاص الفردى والجمعى . إن الثيوصوفية القبالية اليهودية كانت تعلن أنها تريد أن تصل إلى الحياة الباطنية للملكوت الإلهى ،

وأن يعيش فيه خلص اليهود[١] ، ثم ما لبث أن اندفعت ، وقد أحاطت بها علوم السحر والطلسمات والكيمياء ، إلى قلب المسيحية فأثرت فيها . واتخذت الكبالا طريقين — الكبالا العملية ، والكبالا النظرية . أما الأولى ، فهى تعليم للسحر والشعوذة ، والثانية مذهبها الغنوصى النظرى . سار الاثنان سوياً وئيداً ، فى العالمين المسيحى والإسلامى .

وقد سبق أن تكلمنا عن أثر الغنوصية فى فيلون . وقلنا إن فيلون مهد لظهور المسيح . وقد أثر فيلون أكبر الأثر فى القديس يوحنا الإنجيلى . وأن كثيراً مما ذكره يوحنا إنما هو مأخوذ من فيلون . وقلنا إن فى المسيح أبرز صفات الغنوصى . والمسيحية نفسها دين غنوصى ، ولكنها تقصر الغنوص على المسيح وحده . فالاتحاد المطلق بين العارف والمعروف ، سواء فى العرفان أو فى المادة ، إنما كان بين الله والمسيح فقط ، وهنا ظهر الغنوص يحارب المسيحية فى العصر الهلينى ، وتحاربه المسيحية : فبينما الغنوص يعلن أن المعرفة الإلهية قد يتذوقها تذوقاً كاملا — أو بالصورة التى تذوقها المسيح نفسه — كل من ألقى فيه الغنوص وتذوق « سر الكلمة » بحيث يعود جوهراً ربانيا ، تقصر المسيحية « روح القدس » للمسيح و « الكلمة » له .

ولذلك نرى سمعان — أحد أحبار السامريين وأقدم يهودى بعد وفاة المسيح بقليل — يعلن : أن الغنوص ليس للمسيح فقط ، وإنما يظهر فى كل مكان وأن الإله الأعلى أظهر نفسه للسامريين كأب فى شخصه هو ، وأظهر نفسه لبقية اليهود فى شخص المسيح ، وسيظهر نفسه فى كثير من الأماكن كروح القدس . وأن هذا الإظهار سيكون مستمراً مادامت الدنيا . بل إنه أعلن قدرته هو نفسه على منح « روح القدس » لمن يتظهر من مريديه ، وقام بمعجزات من نوع معجزات المسيح ، فآمن به الكثيرون وبقيت دعوته زمناً طويلا ، وكادت أن تقضى على المسيحية ، لولا قيام بعض أباطرة الرومان الذين اعتنقوا المسيحية بمقاومة السمعانية .

ثم ظهر فى القرن الثانى الميلادى ثلاثة من كبار الغنوصيين المسيحيين هم باسيليدس وفالنتينوس ومرقيون ، وفكرتهم العامة أن هناك إلهين : إله العهد القديم ، وهو إله قاس جبار منتقم ، وإله العهد الجديد ، هو إله طيب خير محب . الإله الأول رئيس الملائكة الأشرار والثانى رئيس الملائكة الأخيار . الإله الأول صانع العالم المحسوس ، والثانى صانع العالم المعقول ، وقرروا أن هذا هو الحل الوحيد لتفسير التعارض الكبير بين التوراة والإنجيل .

ثم تكلموا عن صدور الموجودات عن الإله حتى تنتهى إلى المادة ، إلى الجسم الكثيف ، وكيف يتخلص الإنسان من هذا الجسم ، وكيف يعود إلى الإله الأعلى .

وقد عرف المسلمون الغنوصية اليهودية ونقلت إليهم . بل إن فيلون قد وصل إليهم خلال مسالك متعددة ، ونرى كثيراً من أفكاره منبثة فى كتب فلاسفة الصوفية الإسلاميين . إن

---

(١) Vajda : Introduction .P 197-210

فيلسوف الصوفية محيي الدين بن عربي إنما هو صورة أخرى من فيلون . ولكن الا اليهودية الغنوصية تغذت فى أعماق المذهب الإسماعيلي . وقد عرف المسلمون أيضاً فرقة غنوصية تعيش فى العالم الإسلامى وتزاول طقوسها وهى الشيليين . ومؤسس هذه الفرقة هو شيلى ، وشيلى هذا من طائفة المغتسلة ، ويرى المسلمون أنه كان يميل إلى مذهب اليهودية ويأخذ به .

أما الغنوصية المسيحية فقد عاشت قوية حتى بعد دخول الإسلام . فيتكلم ابن النديم[١] عن المرقونية — أصحاب مرقيون — ويقرر أنهم طائفة من النصارى يؤمنون بالأصلين القديمين — النور والظلمة ، ولكنهم يرون أن هناك «كونا ثالثاً» امتزج بهما وخالطهما أو « أصل ثالث » كما يقول الشهرستانى « هو المعدل الجامع وسبب المزاج »[٢] أى مزج النور بالظلمة : ذلك أن المتنافرين المتضادين لا يمتزجان إلا بجامع . وحصل من الاجتماع والامتزاج هذا العالم ، أو الحياة ، وبعث النور إلى العالم الممتزج روحاً مسيحية هو روح الله وابنه ، تحننا على المعدل السليم الواقع فى شبكة الظلام الذى هو الإنسان ، والذى هو ليس بنور محض ولا ظلام محض . ومن اتبع رسول هذا الكون الثالث ، ومن اتبع روح القدس الآتى من الأب ، من النور ، فلا يلمس النساء ولا يقرب الخمر ، نجا وعاد نوراً بحتاً . ومن خالفه هلك وعاد ظلاما بحتاً . وقد ذكر ابن النديم أن لهم إنجيلا خاصاً بهم ، وكتباً دينية كثيرة ، وأنهم ينتشرون حتى عصره فى خراسان ولكنهم يتسترون بالمسيحية

٣ — الغنوصية الفارسية :

غير أن الغنوص وأثره ، إنما ظهر فى الأديان الثنوية الفارسية المتأخرة . وقد نشأت هذه المذاهب نشأة غير غنوصية ، ثم انتهت إلى غنوصية عنيفة . وقد جمعها المسلمون تحت اسم المجوس وإذا كانوا قد أحسوا بما بينها من فروق ، فكانوا يذكرون : أصحاب (الاثنين) ، (المانوية) أى فرقوا تفريقاً دقيقاً بين النحلتين .

وقد نشأت التثنية من فكرة أخلاقية بحتة ، من محاولة تفسير الشر فى العالم ، وبهذا أدى البحث فى الشر إلى تلمس الأصول التى يقوم عليها الخير والشر . ولم يستطع حكماء العجم القدامى فهم صدور الفكرتين عن موجود واحد يوجدهما معاً ، إنما ارتفعوا بخيرية الصانع وطيبته إلى أعلى مكان ، كان لا بد إذن من وضع مبدأ آخر ينتج الشر . والعالم نزاع بين المبدأين أو بين القوتين ، أما هاتان القوتان فهما النور والظلام ، وبالفارسية : يزدان وأهرمن :

واختلف حكماء الفرس فى فهم كل واحد من هذين المبدأين ، هل هما قديمان أم أن

---

(١) ابن النديم : الفهرست — ص ٤٨٤ .

(٢) الشهرستانى الملل والنحل جـ ١ ص ٩٢ .

النور قديم والظلمة محدثة ؟ ثم كيف حدث امتزاج النور بالظلمة ؟ . ثم كيف يخلص النور من الظلمة ؟ يقول الشهرستانى « إنهم جعلوا الامتزاج مبدأ ، والخلاص معاد »(١)

(ا) كيومرث :

ويبدو أن أول من نسب إليه — فى الأساطير الفارسية — القول بأصلى الوجود هو « كيومرث » وهو فى الأساطير آدم ، أول الخليقة . وقيل إنه أول من بشر بالأصلين يزدان وأهرمن . وذهب إلى أن يزدان أزلى قديم ، وأهرمن محدث مخلوق . ولكن كيف حدث هذا المحدث ؟ وكيف خرج من النور — وهو خير بحت — الظلام وهو شر بحت ؟ تعالج أسطورة الكيومرثية المسألة علاجاً بديعاً فتقول : إن الظلام وهو الفكرة الرديئة ، فكرة الشر ، حدثت فى النور ، حين فكر يزدان فى نفسه « أنه لو كان لى منازع كيف يكون ؟ وهذه الفكرة الرديئة غير مناسبة لطبيعة النور ، فـ « حدث الظلام وقتئذ فى هذه الفكرة » . وهذه الفكرة ، أو هذا الظلام انفصل من عالم النور وسمى نفسه أهرمن . انفصل عنه لأنه يخالفه طبيعة وقولا ، ولا يستطيع الظلام أن يحيا مع النور ، ولا النور أن يحيا مع الظلام. وقد بدأت بين عسكر النور وعسكر الظلام محاربة ، فتدخلت الملائكة وصالحوهما ، على أن يكون العالم السفلى خالصاً لأهرمن مدة سبعة آلاف سنة ، ثم يترك العالم ليزدان . ولكن كيف حدث الامتزاج بين الاثنين ، بين النور والظلمة ؟ يرى كيومرث أن النور خير الناس ، وهم أرواح بلا أجساد ، بين أن يرفعهم الله من مواضع أهرمن ، وبين أن تلبسهم الأجساد فيحاربون أهرمن . وقد طلبوا تقمص الأجساد لكى يحاربوا أهرمن وجنوده على أن يمدهم النور بقوة من جنده. فإذا ما تم لهم الانتصار وقضوا على أهرمن وجنوده ، عادوا ثانية إلى عالم النور ، وإذا ماظفروا بأهرمن وجنوده . تكون القيامة. فذاك سبب الامتزاج وهذا سبب الخلاص(٢) » .

(ب) الزروانية :

ثم تظهر الطائفة الثانية وهى الزروانية وكانت تسود أيضاً الأساطير الفارسية ، ويقال أيضاً إنها عاصرت النبى سليمان بن داود وأنها قاومته مقاومة عنيفة . والزروانية عقيدة تشبه الكيومرثية . غير أنها صورت نشأة الموجودات فى صورة أخرى. فقررت أن النور أبدع أشخاصاً من نور ، كلها « روحانية ربانية » ، ولكن زروان كان أعظمها إطلاقاً . أما أهرمن ، أو الشر ، فقد نشأ من تفكير زروان — الشخص النورانى الأعظم — فى نفسه ، فحدث أهرمن أو الشر من ذلك التفكير ، وسياق المذهب على هذا الأساس يؤدى إلى أن أهرمن مخلوق ، غير أن نصاً يذكره

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٦٠ .

(٢) الشهرستانى الملل والنحل جـ ٢ ص ٦١٢ — ٦٧٢ .

الشهرستانى عن طائفة منهم يقول « إنه لم يزل كان مع الله شيء ردىء، إما فكرة رديئة وإما عفونة رديئة ، وذلك هو مصدر الشيطان . وكانت الدنيا خالية من الشرور والآفات ، وكان أهلها فى نعيم محض ، فما حدث أهرمن ، حدثت الشرور والآفات » . ويذكر الشهرستانى أيضاً عن أبى حامد الزروانى : أن الشيطان كان لم يزل فى الظلمة والجو والخلاء بمعزل عن الكون ، ولكنه حين رأى النور . جذب إليه ، فزحف نحوه ، ثم ثب فيه . وأدخل معه الشرور والآفات ، فأوجد الله العالم ، لكى يحصره فيه وتعلق الشيطان بالعالم فهو « محبوس فيه » يقذف بالآفات والمحن إلى الناس . فمن أحياه الله رماه أهرمن بالموت ، ومن أصحاه رماه بالسقم ، ومن سره دهاه بالحزن . فلا يزال كذلك حتى يوم المعاد . وكل يوم ينقص سلطانه حتى لا يبقى له قوة . فإذا كانت القيامة ذهب سلطانه وخمدت نيرانه ، وزالت قوته ، فيطرحه الله فى الجو ، والظلمة ليس لها حد ولا منتهى . ولكن هل تقصد الزروانية حقاً مثل هذه المعانى ؟ أم هل ترمز أساطيرها إلى شىء عميق . إلى ما يتصور فى العقل ؟ أى أن العقل يتخيل ويتصور هذا فقط حين يرى فى الإنسان قوى الخير والشر تتصارعان ؟ ! !

(حـ) الزرادشتية :

لقد كانت هذه الأساطير والتفسيرات ممهدة لظهور الدين الذى اعتنقته فارس بعد ذلك وأثر فى حضارتها ، وعاصر الإسلام . ثم بقى حتى يومنا هذا تحت اسم الدين البارسى . ولكنه عرف فى التاريخ باسم الزرادشتية ، وعرفه المسلمون باسم المجوسية .

عاش زرادشت فى منتصف القرن السابع قبل ميلاد المسيح . وتوفى على الأرجح سنة ٥٨٢ م .

وقد ولد فى أذربيجان وولادته تشبه إلى حد بعيد ولادة المسيح ونشأته الأولى : إن الله خلق فى وقت ما — فى الصحف الأولى والكتاب الأعلى من ملكوته — خلقاً روحانياً . فلما مضت ثلاثة آلاف سنة ، أنفذ مشيئته فى صورة من نور متلألىء على تركيب صورة الإنسان . وأحف به سبعين من الملائكة المكرمين .

وخلق الشمس والقمر والكواكب والأرض . وبنى آدم . ساكنة غير متحركة ثلاثة آلاف سنة ، ثم جعل روح زرادشت فى شجرة أنشأها فى أعلى عليين وغرسها فى جبل من جبال أذربيجان . ثم مازج شبح زرادشت بلبن بقرة ، فشربه أبو زرادشت . فصار نطفة . ثم مضغة فى رحم أمه . فقصدها الشيطان وغيرها . فسمعت أمه نداء من السماء فيه دلالات على برئها فبرأت . ثم إنه لما ولد ضحك ضحكة تبينها من حضر . واحتالوا على زرادشت حتى وضعوه بين مدرجة البقر ومدرجة الخيل ومدرجة الذئب . وكان

يقوم كل واحد منهم بحمايته من جنسه وحين استوى عوده ، انتقل إلى فلسطين واستمع إلى بعض أنبياء بنى إسرائيل من تلاميذ النبى أرميا ، ثم عاد إلى أذربيجان ، ولم تطمئن نفسه إلى اليهودية ، فبدأ يدرس الأديان الفارسية القديمة . وحين بلغ ثلاثين سنة ، بعثه الله نبيًّا ورسولا إلى الخلق. صورة أولية من المسيحية : ولادة غامضة ، والتكلم فى المهد ، والبعث فى الثلاثين ، والتلمذة على نبى يهودى ، ثم نسبت إليه أيضًا خوارق ومعجزات كإحياء الموتى ورد قوة الإبصار إلى العينين ، وهذا ما دعا الكثير من المؤرخين الأوروبيين إلى القول بأن المسيح تعلم من الزادشتية كل خوارقه ، خلال رحلته المشهورة إلى الهند عبر فارس وأن من السهولة بمكان أن نجد فى المسيحية الآثار الكبيرة الزرادشتية .

وقد دعا زرادشت الملك الفارسى كيستاسب بن لهراسب إلى عقيدته فآمن بها ، وأصبحت الزرادشتية الدين الرسمى لفارس .

وأهم كتاب له عرفه العرب هو « الأبستا » وشرحه : « الزندوستا أو الزندافستا » والكتاب يقسم العالم إلى قسمين : الروحانى والجسمانى أو الروح والشخص ، كما يقسم الخلق إلى قسمين التقدير والفعل . ثم يتكلم فى موارد التكليف وهى حركات الإنسان ويقسمها إلى ثلاثة أقسام : « الاعتقاد والقول والعمل » . وبالثلاثة يتم التكليف ، فإذا الإنسان فيها خرج عن الدين والطاعة وإذا جرى على مقتضى الشريعة ، فاز الفوز الأكبر .

أما مذهبه الوجودى : فهو يعالج أيضاً مسألة الخير والشر على سياق المذهب القديم — هل يصدران عن مبدأ واحد أو مبدأين ؟ أخذ زرادشت أيضًا بمبدأ التثنية ، فردهما إلى أصلين متضادين : هما مبدأ الوجود : النور والظلمة ، وهما كما سبق ، يزدان وأهرمن . وقد امتزج النور بالظلمة لسبب ما ، فحدث عن هذا الامتزاج صدور الموجودات كلها . فالموجودات إذاً — والكائن الإنسانى منها على الخصوص — مزيج من نور وظلمة ، أو من شر وخير . وقد توقف وجود العالم على هذا الامتزاج ، فلو لم يحدث، لما نشأ العالم . والعالم فى صراع دائم بين القوتين : قوة الظلام وقوة النور ، وتستمر القوتان فى نزاع حتى يتغلب النور ، فيخلص الخير إلى عالمه ، وينحط الشر إلى عالمه وهنا يكون الخلاص .

حاول المؤرخون الإسلاميون أن يصبغوا الزرادشتية بصبغة تتصل إلى حد ما ، بالتوحيد ، فذهبوا إلى أن فى منطق المذهب إلهاً أبدع المبدأين : النور والظلمة . . وهو واحد ، لا شريك له ، ولا ضد ، ولا ند ثم أبدع الله النور والظلمة وجود أدنى من وجود النور ، إن وجود النور وجود حقيقى ، وأما وجود الظلمة فتبعى ، أى أنها تابعة للنور تبع الظل للإنسان . . إن النور موجود والظلمة ليست موجودة على وجه الحقيقة . وقد أبدع الله النور ، وحدث الظلام تبعاً ،

لأن من ضرورة الوجود التضاد . فوجود الظلام ضرورى إذن واقع فى الخلق[1].

وقد سميت الزرادشتية عند المسلمين بالمجوسية : والمجوسية علم على عبادة النار . وقد اعتنق زرادشت — فيما يبدو — عبادة النار أيضاً ودعا إلى تقديسها ، فأصبحت وسماً للملة المجوسية وللدين الفارسى كله . ثم بقيت هذه العبادة حين دخل الإسلام فارس وانتشرت بيوت النار فى أرجاء الإمبراطورية الإسلامية ، وعرفت طقوس المجوسية الزرادشتية معرفة تامة .

ولقد ذهب بعض المستشرقين إلى أن هناك شبهاً بين الزرادشتية وبين الإسلام ولم ينتبهوا إلى أن المسلمين قد صوروا المذهب بصورة التوحيد ، كما فعلوا دائماً حتى مع فلاسفة ما قبل سقراط ، والحقيقة أن الزرادشتية صورة متناسقة إلى أكبر حد مع المسيحية . وذلك إذا ناقشنا حياة زرادشت وحياة المسيح فى ضوء الأخبار الإيرانية التى وصلتنا عن زرادشت ، ونحن نعلم أيضاً — من خلال الإنجيل — وصول المجوس إلى بيت لحم للبشارة بميلاد المسيح .

تلك هى صورة موجزة لمذهب زرادشت عند المسلمين . ألموا بأطراف مذهبه . وإن كان قد شاب معرفتهم له أحياناً بعض الاضطراب والغموض ، وما زال للدين الفارسى أو للزرادشتية — أتباع قلائل فى العالم الإسلامى . غير أن أثره الفعال كان فى طوائف الباطنية من قرامطة وحشاشين وغيرهم ثم اعترفت به البهائية أخيراً ووجدت فى الزندافسته — كتاب الزرادشتية — بشارات بالبهاء والباب ، فى نصوص نقلها البهاء عن الشهرستانى يتكلم فيها عن الإشرزيطا الأول الذى ظهر فى عهد بتيارى ، والإشرزيطا الثانى الذى سيخضع له الملوك ويعم دينه الآفاق . والإشرزيطا الأول هو — فى رأيهم وفى عقيدتهم — الباب . وبتيارى هو ناصر الدين شاه الذى عذب البابية عذاباً شديداً ، ونكل بهم أشد تنكيل . والإشرزيطا الثانى هو البهاء .

• • •

هؤلاء هم المجوس القدامى وهم يختلفون عن الغنوصية الثنوية . إنهم بدأوا من فكرة الخير والشر من مبحث أخلاقى ، ثم انتقلوا إلى تفسير الكون كله . رأوا مظاهر التثنية فى كل شىء . فى الذكر والأنثى ، والصحة والمرض ، والقوة والضعف والروح والجسد ، والمادة والصورة . ومن هذا اتجهوا إلى تفسير الكون . ورده إلى عناصر كل واحد من هؤلاء : فردوا الخير والذكر والصحة والقوة والروح إلى مبدأ أول ، والشر والأنثى والمرض والضعف والجسد إلى مبدأ ثان . هو أقل من المبدأ الأول وأحدث . ولكن الغنوص ظهر يسيطر على المذهب الثنوى ، فظهرت الثنائية القديمة بين الله والمادة أى بين النور والظلمة . واعتبر الاثنان قديمين يتساويان فى القدم ، ويختلفان فى الجوهر والطبع والفعل والحيز والمكان والأجناس والأبدان والأرواح .

---

(١) الشهرستانى .. الملل جـ ٢ ص ٧٠ .

(د) الديصانية :

وأول مثال للغنوصية الثنائية هو مثال الديصانية نسبة إلى مؤسسها ديصان أو برديصان وقد ظهر ديصان قبل مانى ومهد له . ويرى صاحب الفهرست أن ديصان ظهر بعد مرقيون بثلاثين عاماً . آمن ديصان بالأصلين القديمين :النور والظلمة . . النور مختار أى يفعل باختياره ، والشر مطبوع يفعل الشر اضطرارا . والنور عالم قادر حساس دراك ، ومنه تكون الحركة والحياة ، والظلام ميت جاهل عاجز جماد موات لافعل له ولا تمييز . والنور جنس واحد ، والظلام جنس واحد . والنور لا تمييز فى إدراكاته وحواسه ، كلها متفقة ، فسمعه وبصره وسائر حواسه شىء اوحد ، فسمعه هو بصره وبصره هو ذوقه ، وإنما قلنا سمع وبصر لاختلاف اللغة فقط ، وكذلك الظلام [١] وسنجد نفس هذه الفكرة لدى المعتزلة فيما بعد .

أما كيف حدث الامتزاج ، فقد اختلفت الديصانية فرقتين : فرقة تقول إن النور خالط الظلمة باختيار منه ، لكى يصلحها ويعيدها نوراً ، فلما خالطها امتنع عليه الخروج ، فصار يفعل القبيح اضطراراً لا اختياراً . وفرقة تقول : إن الظلام احتال حتى تشبث بالنور من أسفل صفحته فاجتهد النورحتى يتخلص منه ، فاعتمد عليه ، فلجج فيه بغير اختياره ، ولذلك فإنه يحتاج إلى زمان لكى يتمكن من التخلص منه [٢] .

ولكن كيف يحدث التخلص ؟ لا نجد شيئاً واضحاً فى هذا عند الديصانية بحيث يرى بعض الباحثين أن ديصان نفسه لم يكن غنوصياً واضحاً . ولكن من الثابت أن هرمونيوس بن ديصان ، رئيس الفرقة بعد أبيه ، قد أدخل مزيجاً من الغنوصية والأفلاطونية والرواقية فى المذهب وتقابل هذا المزيج الديصانى مع شيوخ الإمامية من أمثال هشام بن الحكم ، والمعتزلة من أمثال النظام . . وحدث تبادل الأسلحة ، فأخذوا من الديصانية خلال هجماتهم عليها . وقد كانت الديصانية كما قلت ممهدة لظهور المانوية . وقد أعلنت المانوية الغنوص بل كانت أعظم غنوص حارب الإسلام فى صور متعددة بعد ذلك .

(هـ) المانوية :

والمانوية نسبة إلى مؤسسها مانى بن فاتك ، وفاتك نشأ فى أذربيجان ، ثم انتقل إلى بابل ، وكان على عبادة الأصنام ، ولكنه غير دينه حين سمع هاتفاً يناديه : يا فاتك ، لا تأكل لحماً ولا تشرب خمراً ولا تنكح بشراً . فانتقل إلى دستمسان حيث عاش مع طائفة المغتسلة . وكانت

---

(١) ابن النديم : الفهرست — ص ٢٨٨ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٩٠ .

امرأته حاملا بمانى . ثم ولدته حوالى سنة ٢١٥ م ، وأخبرت الناس بأنها كانت ترى له المنامات الحسنة ، وكانت ترى فى اليقظة أيضاً كأن هناك من يأخذه فيصعد به إلى السماء ثم يرده ، وأحياناً كان يغيب يوماً أو يومين ثم يعود . وكان يتكلم فى طفولته بالحكمة . . وهنا نرى صورة للمسيح . ثم حين أتم اثنتى عشرة سنة أتاه الوحى من ملك جنان النور -- وجنان النور هو الله ، وملكه هو « التوم » أو القرين . وقد ناداه : « اعتزل هذه الملة فلست من أهلها وعليك بالنزاهة وترك الشهوات ولم يأن لك أن تظهر لحداثة سنك » وفى بابل درس مانى الأديان الفارسية القديمة ، وبخاصة عقيدة زرادشت وكتبه ، والمسيحية والغنوصية ، ولما بلغ الرابعة والعشرين أتاه ملك جنان النور ثانية وقال له : قد حان لك أن تخرج فتنادى بأمرك . وأعلن أنه « الفار قليط الذى بشر به عيسى » . وقد رفض مانى الأناجيل المعروفة ، ورأى التعارض الكبير بينها فاختار فقط بعض أجزائها ، واستند على أناجيل أعلن أنها أقدم من الأناجيل الأربعة . وقرر أيضاً أن المسيح لم يصلب ، وإنما الذى صلب شيطان تمثل صورته ، وأعلن هذا إعلاناً حاسماً ، ومستنداً على الأناجيل التى بين يديه ، ومستنداً على الأخبار المتواترة التى وصلته ، وقد كان قريب العهد من ظهور المسيح ، وكان لا يأبه بالعهد القديم ، ويرى أن يد التغيير قد أصابته ولذلك هاجم اليهودية هجوما عنيفاً . ويرى كثيرون من المؤرخين الأوربيين صحة الكثير من آراء « مانى » فيما يخص العهدين القديم والجديد .

وحين دعا الملك التوم مانى قائلا : « عليك السلام مانى ، ومن ومنى الرب الذى أرسلنى إليك ، واختارك لرسالته ، وقد أمرك أن تدعو بحقك ، وتبشر ببشرى الحق من قبله ، وتحمل فى ذلك كل جهدك » خرج مانى إلى الهند ، ومعه تلميذاه شمعون وزكوا وأبوه ، وأعلن هناك أولا « أمل الحياة » ثم انتقل إلى الصين ، ومنها إلى خراسان ثانية ، وكان شابور بن أردشير على عرش فارس ، فاتصل مانى بأخيه فيروز فأعجب به وأوصله إلى أخيه ، وسمح له الملك بالوعظ ونشر مذهبه ، ولكن الزرادشتيين قاوموه وأثروا على شابور ، فأعدمه سنة ٢٧٢م .

أما مذهبه : فقد تابع الثنائية القديمة فقال : إن مبدأ العالم كونان أحدهما نور والآخر ظلمة ، كل منهما منفصل عن الآخر . فالنور هو العظيم الأول ليس بالعدد ، وهو الإله الحق ملك جنان النور وله خمس صفات : العلم والعقل والغيب والفطنة ، وخمس صفات روحانية هى الحب والإيمان والوفاء والمروءة والحكمة ، وهذه الصفات قديمة أزلية . ومع هذا الكون شيئان أزليان ماديان : أحدهما الجو والآخر الأرض ، وللجو خمس صفات أيضاً هى الحلم والعلم والعقل والغيب والحكمة . وللأرض عناصر خمسة . أربعة منها جسدية وهى النور والماء والنار والريح ، وروحها : النسيم ، والكون الثانى هو الظلمة ولها خمسة عناصر : الضباب والحريق والسموم والظلمة ، وروحها : الدخان .

والكونان متجاوران ، ولو أنهما فى فعلهما وتدبيرهما متضادان، ولكنهما فى الخير متحاذيان : كون النور من جهة فوق مرتفع من ناحية الشمال ، وكون الظلام من جهة تحت منخفض من ناحية الجنوب .

أما الامتزاج بين الكونين ، فقد اختلفت أساطير المانوية فى سببه ، فأسطورة تقول : إنه حدث اتفاقاً « لا قصداً ولا اختياراً» أى أنه لم يقصد إليه كما تقول الزرادشتية . وأسطورة ثانية تقول إن سبب المزاج أن أبدان الظلمة تشاغلت عن روحها بعض التشاغل ، فنظرت روحها « الدخان» إلى عالم النور ، فاشتاقت إليه فأوحت إلى الأبدان أن تخالطه فأسرعت إلى إجابتها ، ولذلك خالط الدخان النسيم ، ومن هذه المخالطة العالم الذى نعيش فيه . والحياة والراحة واللذة فى هذا العالم فمن النسيم ، والهلاك والآفات فمن الدخان . واختلط الحريق أيضًا بالنار فالضوء والنور من النار ، والهلاك والفساد فمن الحريق . اختلط النور عامة بالظلمة : فمن النور الصفاء والحسن ، ومن الظلام الدرن والكدر . . . إلخ . اختلطت الأجناس الخمسة الظلامية بالأجناس الخمسة النورية فلما رأى ملك النور هذا الامتزاج أرسل ملكاً من ملائكته ، فخلق هذا العالم على هذه الهيئة التى نحن فيها ، لتخلص أجناس النور من أجناس الظلمة . وخلق الشمس والقمر ليعاونا النور المنبث فى الظلام أن يعود إلى عالمه .

وحدث أن تقابل أركونان — ذكر وأنثى ، وأحاطت بهما الشهوة والمرض فتناكحا ، فحدث الإنسان الأول ، ثم حدث التناكح مرة أخرى فنشأت المرأة الحسنة « حواء » . فلما رأى الملائكة الخمسة « نور الله وطيبه الذى استلبه المرض» والذى أودعه فى ذينك المولودين ، سألوا البشير ، وأم الحياة ، والإنسان القديم وروح الحياة أن يرسلوا إلى ذلك المولود من يطلقه ويخلصه ، فأرسلوا عيسى . وعمد عيسى إلى آدم ، وأوضح له الجنان والآلهة وجهنم والشياطين والأرض والسماء والشمس والقمر ، وخوفه من حواء ، وحذره أن يقربها ، ولكنه عاد إليها بالشبق الذى فيه ، فحدث التناسل .

والشمس والقمر تخلصان العالم من الظلام ، والصلاة والتسبيح والتقديس والكلام الطيب تخلص الإنسان من الظلام . . . . والنسيم الذى فى الأرض لا يزال يرتفع لأن من شأنه الارتفاع إلى عالمه ، وكذلك جميع أجزاء النور أبداً فى الصعود والارتفاع ، وأجزاء الظلمة أبداً فى النزول . . حتى تتخلص الأجزاء ويبطل الامتزاج ، وتنحل التراكيب ، ويصل كل إلى عالمه . . وذلك هو القيامة والمعاد . (١) وقد كتب مانى كتبًا كثيرة وكذلك تلامذته . وانتشرت هذه الكتب فى فارس ، ثم عرف المسلمون الكثير منها .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٨٣ .

(و) المزدكية :

والطائفة الثالثة من الثنوية الغنوصية هي المزدكية ، نسبة إلى مزدك فارسي من نيسابور . وقد ولد في أواخر القرن الخامس عام ٤٨٧م وقتل في سنة ٥٢٣م . كان مانويا أول الأمر ، تابع مانى في قوله بالأصلين القديمين . إلا أنه اختلف عنه في أن النور يفعل بالقصد والاختيار ، وأن امتزاج النور بالظلمة كان اتفاقاً ، وخلاصهما أيضًا كان اتفاقاً . ولكن من الغريب — وتحت تأثير فلسفي فيما بعد — أرجع مزدك الأصلين القديمين إلى أصول ثلاثة : الماء والنار والأرض ، اختلطت ، فحدث من اختلاطها على نسب متساوية : مدبر الخير ، على نسب غير متساوية : مدبر الشر . والمادة الأولى ، مادة الخير ، مادة صافية . والمادة الثانية مادة الشر . مادة كدرة .

ولكي يعود الإنسان ربانيا ، لا بد أن تكون بين يديه أربع قوى : قوى التمييز ، والفهم ، والحفظ ، والسرور . فمن ملكها واجتمعت فيه ،انفتح له السر الأكبر ، وارتفعت عنه التكاليف فأحلت له الدنيا بما فيها من متاع . بل إنه أمر أتباعه جميعًا بأن ينتهوا عن الحرب والبغضاء والمشاحنة وذلك بأن أحل لهم شيوعية المال والنساء ، وهما سبب كل حرب وبلاء ، فجعل الناس شركة فيها ، كاشتراكهم في الماء والنار والكلأ .

ولقد ذكر البيروني أن مزدك كان قاضيًا للقضاة في أيام قباذ بن فيروز ، وأنه كان زرادشتيًا أول الأمر ثم انقلب على المذهب الزرادشتي ودعا إلى مذهب خاص به هو الإيمان بالاثنين ، ولكنه قال« باشتراك الناس في الأموال والنساء» وهذا ما دعى إلى إقبال الناس عليه [١] .

وقد اعتنى المسلمون أشد الاعتناء بتاريخ مزدك والمزدكية ، والسبب في هذا أن المزدكيين كانوا الخطر المباشر على كيان الإسلام والمسلمين ، ونراهم يفردون لهم باباً في الفقه . فلا يرون نكاح نسائهم ولا أكل ذبائحهم ، كما يرون أنهم لايجوز قبول الجزية منهم لأنهم فارقوا دين المجوس الأصلي واستباحوا المحرمات ونادوا بشيوعية النساء والأموال ، بل واجب ولي الأمر أن يستتيبهم فإن تابوا ، وإلا وجب قتلهم [٢] .

وقد دخل الإسلام فارس والمزدكية ، بالرغم من مقتل زعيمها وتشتت أنصارها . منتشرة بنواحي الجبال في أذربيجان وأرمينية وغيرها .

(ز) المندائية :

وقبل أن ننتهي من عرض الفرق الغنوصية ، ينبغي أن نعرض لفرقة المندائية ، وكانت منتشرة في جنوبي العراق ثم في الكوفة بعد . ويبدو أنها كانت أولى العقائد التي قابلها المسلمون في العراق

---

(١) البيروني — الآثار الباقية ص ٢٠٩ .

(٢) البغدادي الفرق ص ٢١٥ ، ٢١٦ .

وملخصها : فوق السموات وفيما وراء ملكوت الكواكب ، يوجد عالم النور حيث تستقر الحياة — الواحد ملك النور المتسامى تحيط به الكائنات المقدسة — الملائكة . ومن هذا العالم ، عالم النور اشتقت روح آدم وأرواح أبنائه من الماندائيين . وفى أسفل : مملكة الظلام فى أسفل سافلين . . نزل الماندائيون إلى الأرض ولن يخلصهم إلا كائن إلهى ساعة الموت . يخلص الروح من البدن الكثيف ويعيدها إلى عالم النور .

(ح) الاتصالات بين المسلمين والغنوصية :

والآن يتساءل الإنسان — كيف تمت الاتصالات بين المسلمين والغنوصية ؟ وما هو مبدأ النزاع العنيف الذى أخذ مكانه الفكرى بين المسلمين والغنوصيين ؟ .

أما أن الجاهلية قد عرفت الغنوصية ، فهذا مما لاشك فيه ، فقد جاور العرب أهل فارس ، وكانت بينهم الصلات والمعاهدات ، فهل لم تنفذ الثنوية إليهم ؟ يقول اليعقوبى : « وتزندق منهم قوم فقالوا بالثنوية» ، ويذكر أيضاً أن قبيلة كندة قد تزندقت ، وكان سيدها حجر بن عمرو الكندى شيخ قبيلة كندة وملكها وتوفى عام ٤٥٠ م . ومن العجيب أن تكون كندة بعد ذلك ، وفى الكوفة بالذات ، شيعية غالية غنوصية على أشد ما تكون الغنوصية [١] .

ثم ظهر غنوصى عنيف ، اعتنق الزندقة ، أى الإيمان بالاثنين على صورة عنيفة . وهذا الغنوصى هو أبو سفيان بن حرب . ولم يتنبه الباحثون إلى سبب عداوته الكبرى وضغنه المرير على الإسلام ، سواء فى جاهليته أو بعد أن أرغم على اعتناق الإسلام غداة فتح مكة . أما السبب فى هذا فهو أنه « كان فى الجاهلية زنديقاً » . [٢] ونحن نراه يشهد حنيناً مع رسول الله صلى الله عليه وسلم « وكانت الأزلام معه يستقسم بها» وكان كهفاً للمنافقين ، وكان يتشفى فى المسلمين إذ كشفوا بعض الكشف يوم اليرموك ، فلم يؤمن حتى بعروبته . ويظهر أبو سفيان عقيدته المتزندقة حين دخل على عثمان بن عفان رضى الله عنه وقد صارت إليه الخلافة فقال : « قد صارت إليك بعد تيم وعدى ، فأدرها كالكرة ، واجعل أوتادها بنى أمية . فإنما هو الملك ، ولا أدرى ما جنة ولا نار » [٣] .

وقد طرده عثمان ونهره ، ولكن (عثمان) ما لبث أن وقع فى أحابيل هذه الأسرة المتزندقة . وحين تولت هذه الأسرة الأموية الحكم أظهرت نفثاتها المسمومة على الإسلام كدين فى أكثر الأحايين . حقاً إنها قامت بفتوحات ممتازة ، ولكن لم تكن غاية هذه الفتوحات فى نظر الخلفاء

---

(١) اليعقوبى ج ١ ص ٢١٤ .

(٢) المقريزى : النزاع والتخاصم ص ٢٩ .

(٣) نفس المصدر ص ٣١ .

نشر الإسلام ، وإنما كانت غايتها توسيع رقعة مملكتهم وإغداق النعم والخيرات على قصورهم فى دمشق .

وفى أواخر الجاهلية أيضاً ، وفى مطلع الإسلام ظهر غنوصى قائم هو مسيلمة المتنبى الكذاب ولم يبحث . مسيلمة الكذاب من هذه الناحية أبداً . وإن كانت هذه الناحية — فيما أرى — السبب الحقيقى فى عداوته للإسلام ومحاولته القضاء عليه فى مهده ، وبعد انتقال الرسول إلى الله . ويكشف الجاحظ عن هذا فيقول « إن مسيلمة طاف قبل التنبى بالأسواق التى كانت بين دور العجم والعراق يلتقون للتسوق والبياعات . كنحو سوق الإبلة وسوق حكمة الأنبار وسوق الحيرة ، يلتمس الحيل والنيرنجات واختيار المنجمين والمتنبئين »[١] . من الواضح إذن أن مسيلمة قد تعلم الغنوصية هناك وعاد بها إلى اليمامة . وقد قاوم مسيلمة وأتباعه الإسلام مقاومة عنيفة حتى قضى عليهم خالد بن الوليد .

وقد كان للدكتور محمد جابر عبد العال فضل توجيه أنظارنا إلى وجود عبادة مسيلمة الكذاب فى الكوفة فى عهد عمر بن الخطاب ، فقدم إلينا النص الآتى عن كتاب الخراج لقدامة ابن جعفر المخطوط بدار الكتب الأهلية بباريس : « وكتب (أى مسيلمة) إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم مع عبادة بن الحارث أحد بنى عامر بن حنيفة — وهو ابن النواحة الذى قتله عبد الله ابن مسعود فى الكوفة لما بلغه أنه وجماعة يؤمنون بكذب مسيلمة »[٢] . وهكذا عادت عقيدة مسيلمة الغنوصية التى أخذها من جنوبى العراق وفارس إلى الكوفة . ولكن سرعان ما تبين لعبد الله ابن مسعود الأمر فأخذها بشدة ، وقتل ابن النواحة وجماعته .

وقد وضع البيرونى مسيلمة فى نسق المتنبئين الغنوصيين ، وذكر الحيل التى ذكرها الجاحظ من قبل ، والتى قيل إنه أتى بها من جنوبى فارس . وذكر أن عبادة الأوثان لم تكن متمكنة فى بنى حنيفة[٣] . واستنتج من هذا أنه حين أتى لهم المجوسى قبلوه ، وبقى الكثيرون على عبادته . ويذكر البيرونى أن بعض بنى حنيفة رثوه بأشعار منها :

لهفى عليك أبا ثمامه كالشمس يطلع من غمامه[٤]

هؤلاء جميعاً بقوا غنوصيين وذهبوا إلى الكوفة — كما رأينا — وشاركوا فى مجتمعها الغنوصى العنيف ، فى محاولة مستمرة للقضاء على الإسلام والمسلمين ودخل الإسلام بلاد فارس ، فوجد

---

(١) الجاحظ : الحيوان ج ٤ ص ٣٦٩ — ٣٧٠ .
(٢) الدكتور محمد جابر عبد العال . حركات الشيعة المتطرفين ص ١٧ ، ١٨ .
(٣) البيرونى : الآثار الباقية ص ٢٠٩ — ٢١٠ .
(٤) نفس المصدر ص ١٢ .

كل ذلك. وجد الزرادشتية فى كل مكان كما وجد بيوت نارها المنبثة هنا وهناك . وقابل المانوية وغنوصها . وقد عادت المانوية إلى فارس علانية بعد دخول العرب أرض فارس . ثم وجد المزدكية متمكنة راسخة كما وجد المنداثية أيضاً فى البصرة .

ويهمنا بنوع خاص من بين هؤلاء الفرق – المانوية والمزدكية . فإن غنوصهما كان أخطر غنوص على العالم الإسلامى . وتاريخ المانوية يحتاج إلى بحث أكبر من هذه الصفحات القليلة ، كانت المانوية كامنة فى فارس والعراق . ويذكر ابن النديم أن خالد بن عبد الله القسرى والى الوليد بن عبد الملك على العراق كان يعنى بهم . واتصلت طائفة منهم بعامل من عمال الحجاج بن يوسف فى المدائن فآواهم وبنى لهم بعض الكنائس . وكان منهم أيضاً بقية أيام المأمون والمعتصم ، وانتهت رئاستهم إلى أبى على سعيد المانوى وكاتبه نصر بن هرمزد السمرقندى. كما يذكر أيضاً أن من رؤسائهم الرسميين : أبا يحيى ، ويزادنبخت . ويبدو أن البعض منهم عاشوا فى دمشق وكانت لهم فيها رياسة . وعد ابن النديم من رؤسائهم أبا الحسن الدمشقى . وفى أيام المقتدر كان يوجد عدد كبير منهم فى سمرقند .

ونستنتج من هذا أنه كان هناك عدد كبير من الغنوصيين فى العالم الإسلامى وزاد عددهم زيادة كبرى فى بعض الجهات ، ويذكر ابن النديم « المغتسلة » ويقول إنهم كثيرون بنواحى البطائح ، ويزعمون أن الكونين ذكر وأنثى [١] . ويذكر أن المرقونية والديصانية منهم أيضاً . وهم يتسترون بالنصرانية وهم كثيرون بخراسان . ويتكلم عن الجنجيين ، وأنهم ينتشرون فى جوخى وهى قرية على النهروان ، وعن ظهور خسرو الأزرمقان ، وأن أتباعه كانوا يغنون لحناً موزوناً ، حفظ ابن النديم من كلامه :

نحن الذين حفظنا السرب فى العالم .
فسرقنا من الدنيا المال العظيم ، فلمعنا
فذهبنا إلى النهر ،
فذهبنا بهن سودا ، وأتينا بهن بيضا
ورددناهن مشرقات مضيئات . . . . [٢]

وقد اعتبر ابن النديم الجعد بن درهم مانوياً ، وكذلك تلميذه آخر ملوك بنى أمية . ثم يذكر ابن النديم رواية تقرر أن المأمون كان مانوياً ، ثم يكذب ذلك .

---

(١) ابن النديم : الفهرست – ص ٥٤١ .
(٢) ابن النديم : الفهرست – ص ٤٨٩ .

وقد كتب ابن النديم أيضاً قائمة بأسماء المتكلمين الذين كانوا يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة كابن طالوت وابن أبي شاكر وابن الأعدى الحزيرى وصالح بن عبد القدوس وعبد الكريم ابن أبي العوجاء . ويذكر « أن لهؤلاء كتباً مصنفة فى نصرة الاثنين ومذاهب أهلها »[1] ويذكر البيرونى أن عبد الكريم بن أبي العوجاء كان مانوياً ، قتله محمد بن سليمان والى الكوفة من قبل أبي جعفر المنصور ، وأنه حين أتى به للقتل قال « أما والله لئن قتلتمونى ، لقد وضعت عليكم أربعة آلاف حديث أحرم فيها الحلال ، وأحل بها الحرام ولقد فطرتكم فى يوم صومكم وصومتكم فى يوم فطركم »[2] كما كان هناك مجموعة من الشعراء المانويين أو الزنادقة ، منهم بشار بن برد وإسحق بن حلق وابن سابة وسلم الخاسر وعلى بن الخليل . ويرى ابن النديم : أن ممن اشتهر بالزندقة — أى المانوية « أبو عيسى الوراق ، وأبو العباس الناشئ ، والجبهانى محمد بن أحمد » واعتنق عدد من حكام المسلمين ذوى الأصول الفارسية المانوية كالبرامكة ومحمد بن عبد الملك الزيات[3] . ويذكر المسعودى أن المهدى قام بتتبع الزنادقة « وأمعن فى قتل الملحدين والذاهبين عن الدين ، ولظهورهم فى أيامه وإعلانهم باعتقاداتهم فى خلافته ، لما انتشر من كتب مانى وابن ديصان ومرقيون مما نقله ابن المقفع وغيره ، وترجمت من الفارسية والفهلوية إلى العربية ، وما صنفه فى ذلك الوقت ابن أبي العوجاء وحماد عجرد ويحيى بن زيادة ومطيع بن إياس تأييداً لمذاهب المانوية والديصانية والمرقونية[4] . كتبت الكتب إذن فى مذاهب المانوية والديصانية والمرقونية ، وانتشرت فى العالم الإسلامى وقام عدد من الشعراء والكتاب ينشرون المانوية فى شعرهم ، وكانت لهم صلواتهم ومجتمعاتهم بل يذكر أبو نواس « كنت أتوهم أن حماد عجرد إنما رمى بالزنادقة لمجونه فى شعره ، حتى حبست فى حبس الزنادقة فإذا عجرد إمام من أئمتهم ، وإذا له شعر مزاوج بيتين بيتين يقرأون به فى صلواتهم » .

واتخذ بعض المانوية طريق الزهد ولباس التصوف يخفون به مانويتهم . فكانوا يظهرون التقزز من الصيد ويرون أن ذلك من القسوة[5] « وكان الذى يفعل هذا إناس من الصوفية ومن النصارى لمضاهاة النصارى سبيل الزنادقة فى رفض الذبائح ورفض إراقة الدماء والزهد فى أكل اللحمان» . وقد أوصى المهدى ابنه موسى أن يتجرد لهذه العصابة — عصابة مانى — « ويخبره أنها تدعو إلى ظاهر حسن — كاجتناب الفواحش والزهد فى الدنيا والعمل للآخرة ثم تخرجهم بعد

---

(١) نفس المصدر ص ٤٧١ — ٤٨٢ .

(٢) البيرونى : الآثار الباقية ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٤٨٦ .

(٤) المسعودى : مروج الذهب جـ ٤ ص ١٩ .

(٥) البيرونى : الآثار الباقية ص ٦٧ ، ٦٨ .

ذلك إلى : تحريم اللحوم ومس الماء الطهور ، وترك قتل الهوام تحرجاً وتحوباً ، ثم تخرجهم من هذا إلى عبادة اثنين : أحدهما النور والآخر الظلمة ، ثم تبيح بعد ذلك نكاح الأخوات والبنات والاغتسال بالبول وسرقة الأطفال من الطرق لتنقذهم من ضلال الظلمة إلى هداية النور ، وطلب منه قتلهم وإفناءهم ما استطاع إلى ذلك سبيلا[١] وقد تتبع موسى الهادى الزنادقة حين تولى الخلافة فقتلهم — كما يقول المقدسى — أبرح قتل . ويذكر المقدسى منهم : ازديادار كاتب يقطين ابن موسى ، فقد ذهب إلى الحج ، ولكنه لم يستطع أن يخفى عقيدته المانوية فقال : ما أشبههم ببقر تدور البيدر ، فقتله الهادى وصلبه ، ويذكره الشاعر فيقول :

قد مات مانى منذ أعصار ... وقد بدا ازديادار
حج إلى البيت أبو خالد ... مخالفة القتل أو العار
وود والله أبو خالد ... لو كان بيت الله فى النار
لا يقتل الحيات فى دينه ... كفرا ولا العصفور فى الدار
وليس يؤذى الفار فى جحره ... يقول روح الله فى الفار[٢]

ثم ظهر غنوصى امتلأ شعره بالمعانى الغنوصية : وهو أبو العتاهية ، وتحت ستار من الزهد — نعرفه باسم زهد الزنادقة — أخذ الرجل ينفث سمومه فى العالم الإسلامى فنراه يقول :

لكل شىء معـــدن وجوهر ... وأوسط وأصغر وأكبر
من لك بالمحض وكل ممتزج ... وسادس فى الصدر منه تعتلج
وكل شىء لا حق بجوهره ... أصغره متصل بأكبره

وهذه أفكار غنوصية ممتزجة بظاهر فلسفى يونانى ، فهو يذكر فكرة الخير المحض ، وهى فكرة مأخوذة من برقلس ، ولكنها أيضاً فكرة ثنوية تشير إلى النور المحض عند مانى ، والامتزاج فكرة غنوصية وكذلك العودة إلى الجوهر كل إلى جوهره : الروح إلى عالم النور ، والجسد إلى عالم الظلام . بل إن تقسيم الإنسان إلى عنصرين : معدن ، وجوهر — أى الجسم والنفس ، هو تقسيم ثنوى . ولكن الأفكار الغنوصية تتضح أكثر حين يرسم الكون كما رسمه الثانوية .

ما زالت الدنيا لنا دار أذى ... ممزوجة الصفو بألوان القذى
الخير والشر بها أزواج ... لذا نتـــاج ولذا نتـــاج
لتجدعن المنايا كل عرنين ... والخلق يفنى بتحريك وتسكين

---

(١) الطبرى : تاريخ سنة ١٧٩ ص ٥٨٨ .

(٢) المقدسى : البدء جـ ٦ ص ١٠١ .

وهنا نظام غنوصى كامل. الخير والشر أرواح تتأدى الأرواح، الواحدة منهما إلى الأخرى، حتى تنتهى أرواح الخير إلى النور وأرواح الشر إلى الظلام ويبدو أن الباحثين القدامى من حاول أن يخفف من ثنائية الرجل: فذكر الصولى أن مذهب أبى العتاهية كان القول بالتوحيد وأن الله خلق جوهرين متضادين لا من شىء، ثم إنه بنى العالم على شكله هذا منهما «حديث العين والصنعة، لا محدث له إلا الله». ثم إن الله سيرد كل شىء إلى الجوهرين المتضادين، قبل أن تفنى الذوات جميعًا [1]. هذه محاولة فقط للتخفيف من غلواء المذهب الثنوى عند الرجل. وقد قام الدكتور محمد جابر عبد العال – فى كتابه الرابع «حركات الشيعة المتطرفين وأثرهم فى الحياة الاجتماعية والأدبية لمدن العراق إبان العصر العباسى الأول»، بتحليل بعض أشعاره وأثبت أنها غنوصية بحتة – ومنها:

والذى يملك الأمور جميعًا ملك حل نوره المكنـون

وهنا يعتبر أبو العتاهية الله ملكًا له ذات نورانية، فالنور مكنون فيه أى فى ذاته، وأبو العتاهية يختلف ويبتعد عن فكرة القرآن: «الله نور السموات والأرض» فالنور فى القرآن لا يمثل ذات الله، وإنما يدل عليه. أما النور المكون فى الملك فهى فكرة مانداثية.

ثم يفسر قول أبى العتاهية:

أستغفر الله من ذنبى ومن سرفى إنى وإن كنت مستوراً لخطـاء
لم تقتحم بى دواعى النفس معصية إلا وبينى وبين النور ظلماء

ويرى الدكتور محمد جابر عبد العال أن الشاعر هنا لايتجه إلى التعبير القرآنى «يخرجكم من الظلمات إلى النور» بل إلى المانوية أو الديصانية، فصاغ قوله فى ضوء مذاهبها. فالظلمة كانت تمسكه من أن يرى النور «فقادته نفسه إلى طريق يتضاد أو لايتفق وطريق الخير أو النور فسار فى الإثم والمعصية، حتى ارتد وانتزعته عوامل الخير من هذا الظلام ونقلته إلى النور» ومن الأدلة الداحضة على ثنوية أبى العتاهية أنه يصرح:

لكل إنسان طبيعتان خير وشر وهما ضدان

وهنا إشارة إلى عقيدة المانوية: إن الخير والشر ضدان أزليان، وهما فى صراع دائم. وينتهى الدكتور عبد العال إلى القول بأن «أبا العتاهية يورد نظرية النور ناظراً مرة إلى مذهب الروافض أو المانداثية، ويوردها مرة أخرى مقابلة للظلمة ناظراً إلى المانوية أو الديصانية[2]».

---

(١) أبو الفرج الأصفهانى: الأغانى ج ٣ ص ١٢٤. وانظر أيضاً الدكتور محمد جابر عبد العال حركات الشيعة المتطرفين ص ١٣٦.

(٢) الدكتور عبد العال: حركات ص ١٤٠.

انتشرت المانوية والديصانية والمرقونية تحملها إلى العالم الإسلامى بقايا فارسية ، عشعشت وفرخت فى الكوفة ، ثم انتشرت منها إلى بغداد ، وكان طريقها « التشيع الغالى» الذى ظهر فى الكوفة فلما غلب على أمره أخذ ينفث سمومه تحت صورة الزهد أحياناً وأحياناً فى صورة الشعر الماجن . والجزء الثانى من كتابى « نشأة الفكر» هو توضيح لآثار الغنوص فى الغلاة من الشيعة ونفاذه إلى الإمامية والإسماعيلية . بل إن هناك رأياً له خطره : إن مؤسس الإسماعيلية هو أبو شاكر الديصانى ، وأن أبا شاكر الديصانى هو ميمون بن ديصان بن سعيد بن غضبان — صاحب كتاب الميزان فى نصرة الزندقة .

ولا شك أنه كانت هناك مؤامرة شعوبية كبرى للقضاء على الإسلام ، ولا شك أنه كان وراءها بعض الفرس . أما غالبية الفرس فكانوا مسلمين أوفياء دافعوا المانوية والديصانية والمزدكية والماندائية كما دافعها مفكرو العرب . وكان يمثل مطلع هذه المؤامرة الشعوبية والغنوصية المفكر الفارسى عبد الله بن المقفع .

كان « روزبه » هو الاسم الفارسى القديم لعبد الله بن المقفع . أكبر أعداء الإسلام على الإطلاق . قضى أكبر سنى حياته فى عهد الدولة الأموية ، وكان زرادشتياً فى قول لاشتهاره بالقيام بطقوس المجوس عامة ، وفى قول آخر أنه كان مانوياً أو مزدكياً . وقد قام بترجمة كتاب مزدك المعروف باسم « ديستاو» لينشر العقائد المزدكية ، وسنرى عمله هذا يؤتى ثماره البغيضة فسرعان ما تتكون فى أوائل العصر العباسى فرق مزدكية كثيرة . كما أنه كتب كتاب « الدرة اليتيمة فى معارضة القرآن » . غير أن أهم كتاب له قام بترجمته هو كتاب كليلة ودمنة ، وقد ضمن هذا الكتاب باب « برزويه » . وهذا الباب من أخطر الأبواب فى نقد الأديان عامة . يتكلم عن تعارض الأديان وعن عدم التوصل إلى اليقين فيها ، بينما يعتبر العقل وحده أعظم وسيلة وأفضلها للمعرفة ! ! كان ابن المقفع يرمى إلى نشر الإلحاد والتحلل من الإسلام بالذات : وقد تبين للبيرونى هذا فقال وهو بصدد الكلام عن كتاب كليلة ودمنة ، « وبودى لو كنت أتمكن من ترجمة كتاب پنج تنتر وهو المعروف عندنا بكتاب كليلة ودمنة ، فإنه تردد بين الفارسية والهندية ثم العربية والفارسية على ألسنة قوم لا يؤمن تغييرهم إياه ، كعبد الله بن المقفع فى زيادته باب برزويه فيه ، قاصداً تشكيك ضعيفى العقائد فى الدين وكسرهم ، للدعوة إلى مذهب المانية ، وإذا كان متهما فيما زاد ، لم يخل عنه فيما نقل »[1] قد تنبه إذن هذا العالم الناقد القديم — البيرونى — إلى مانوية ابن المقفع وقد تنبه الخليفة المهدى من قبل إلى هذا فقال « ما وجدت كتاب زندقة قط إلا وأصله ابن المقفع » .[2] كما قام القاسم بن إبراهيم الزيدى المتوفى عام (٢٤٦ هـ)

---

(١) تحقيق ما للهند من مقولة : ص ٧٦ .

(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ ١ ص ١٨٧ .

بوضع كتاب « الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع » . وقد تنبه القاسم بن إبراهيم أيضاً إلى مانوية ابن المقفع .

رأينا إذن كيف نفذت المانوية بكل الوسائل إلى العالم الإسلامى محاولة الانقضاض على الإسلام وتمزيقه ، وتمزيق وحدة الأمة الإسلامية ، تفريقها إلى فرس وعرب ، غير أنه كان هناك فى فارس — وبعد دخول المسلمين — غنوص أكثر عنفاً وأكثر ضراوة وهو غنوص المزدكية :

إن الحركة المزدكية لم تمت على الإطلاق بوفاة مزدك بل قامت « خرمة » امرأته بالدعوة وأنشأت الفرقة الخرمية أو الخرمدينية « وكانت هذه الفرقة سرية عملت فى فارس قبل الإسلام وبعد الإسلام ، واتصلت بمهارة بالحركات الشيعية وحركات الغلاة ، وحركات الإسماعيلية الإيرانية والقرامطة . أو بمعنى أدق اتخذت الخرمية أو الخرمدينية التشيع ملجأ لها حتى قيل « قد أصبح مزدك شيعياً » . وكان من أبرز الصلات بين المزدكية وبين القرامطة : أخذ الأخيرين بشيوعية الأموال التى دعا إليها مزدك . . وقد تحقق هذا ، فى مجتمعات القرامطة كما بينت فى الجزء الثانى من كتابى هذا . وقد أخذ حمدان قرمط ثم قرامطة البحرين بالنظام الاجتماعى للمزدكية ، وإن كنت أشك كثيراً فى أنهم أخذوا بالعقيدة الثنوية . غير أن أثر المزدكية الواضح إنما كان فى غلاة الكوفة من الشيعة ، ثم ظهر لدى الشعراء المتزندقة ، وأبرز مثالا لهؤلاء بشار بن برد وكان عبد الله بن المقفع قد ترجم فى أواخر الدولة العباسية كتاباً لمزدك يحوى عقائده ، فكأنه مهد السبيل لإنشاء هذه المجتمعات المزدكية الخطيرة : لدى القرامطة فى جانبهم الاجتماعى ، ثم لدى الغلاة من الشيعة العباسيين — كما سنرى بعد قليل — فى عقائدهم نفسها . كما نجده لدى الباطنية ، أو غلاة الإسماعيلية .

أما أول الخرمية أو بمعنى أدق أول المزدكيين الرسميين فى العالم الإسلامى فهو الداعى العباسى عمار بن بديل (المتقول عام ١١٨ هـ) . كان هذا الرجل من أتباع خرمة وفرقتها الخرمدينية . وقد غرس ابن بديل غرساً مكيناً للخرمية خلال دعوته للعباسيين : هذا الغرس الذى سيظهر فيما بعد على أفظع صورة .

لقد استطاع هذا الرجل أن يخدع بكير بن ماهان كبير الدعاة العباسيين وفى عام (١١٨ هـ) وجه ابن ماهان عمار بن بديل والياً من الشيعة بخراسان . ونزل عمار بن بديل مروا — وكان يخفى مزدكيته أول الأمر ، ثم ما لبث أن غير اسمه وتسمى بخداش وهو اسم فارسى ، ثم أخذ يدعو لبنى العباس ، فلما سارع الناس بالاستجابة إليه ، نشر دعوته المزدكية « يقول المقدسى : « ومثل لهم الباطل فى صورة الحق ، فرخص لبعضهم فى نساء بعض ، وهو أول من أبدأ الباطنية فى الأرض » ، وأخبر أتباعه أن هذا أمر محمد بن على ودينه وشريعته . وقد أخذه والى الأمويين أسد بن عبد الله القسرى وقتله ، كما قتل بعض أتباعه . وكتب الشيعة من خراسان إلى

الإمام محمد بن على العباسى يخبرونه بالأمر ، وهو مشمئز منهم ، فأرسل إليهم كتاباً ، فلما فتحوه لم يجدوا سوى « بسم الله الرحمن الرحيم » فأدركوا أن خداشاً قد خدعهم ولكن بقى البعض على مزدكيته[١] فى أفظع صورة .

وانتقلت دعوة مزدك والخرمدينية أو بمعنى أدق المزدكية إلى الأبى هاشمية والحنفية ، أى بقايا الكيسانية وما كان أكثرهم « وأثرت — كما قلت — فى القرامطة . ثم عشعشت الدعوة فى خراسان — فظهرت واضحة فى الأبى مسلمية « لم يكن أبو مسلم الخرسانى مزدكياً ، وإنما فشت المزدكية فى الخليط الكبير من أتباعه ، كانت المزدكية هناك من قبل تحت اسم الكوركية والنور ساعاتية والبركوكية[٢] ولكن اسمها الغالب عليها كان الخرمدينية[٣] . وقد انضوت الخرمدينية جميعاً سراً تحت لواء أبى مسلم الخراسانى لعلها تجد الفرصة السانحة للانقاض على الإسلام . بل إن فرقة الرزامية نادت بألوهية أبى مسلم الخراسانى فى أثناء حياته ، وبحلول الإله فيه ، فقتلهم أبو مسلم عن بكرة أبيهم[٤] . ثم ظهر نبى مجوسى فى أيام أبى مسلم أيضاً ، هو بها فريد بن ماه قروذين . كان مجوسياً ، ثم رحل إلى الصين وبقى بها سبع سنين ، ثم عاد ومعه قميص أزرق ، وادعى أنه عرج إلى السماء ، وأن الله ألبسه هذا القميص ، وأن الجنة والنار عرضتا عليه . . . ثم أنزله الله إلى الأرض . . . ويذكر البيرونى : « تبعه خلق كثير من المجوس لما تنبأ ودعا ، وخالف المجوس فى أكثر الشرائع ، وصدق زرادشت وادعى على أهل نحلته ما كان جاء به » وأخبرهم أنه يوحى إليه من السماء ، وفرض عليهم سبع صلوات ، واحدة فى توحيد الله وواحدة فى خلق السموات والأرض ، وواحدة فى خلق الحيوان وأرزاقه ، وواحدة فى الموت ، وواحدة فى البعث والحساب ، وواحدة فى أهل الجنة والنار وما أعد لهم ، وواحدة فى تمجيد أهل الجنة . وكتب لهم عقائده بالفارسية وأمرهم بالسجود لعين الشمس على ركبة واحدة ، والتوجه نحو الشمس فى الصلاة حيثما كانوا . ثم أمرهم بإرسال الشعور ، وترك الزمزمة عند الطعام ، وحرم عليهم ذبح الأنعام إلا ما هرم منها ، وشرب الخمور وأكل الميتة ، كما حرم عليهم بعض أصول المزدكية . فنعهم من زواج الأمهات والبنات والأخوات وبنات الأخ . ثم أمرهم بتعمير الطرق ، وإصلاح القناطر من كسب أعمالهم وقد قتله أبو مسلم الخراسانى . ولكن البيرونى يذكر أن أتباعه المنسوبين إليه — البها فرينيه — بقوا يدينون بما جاء به ويعادون الزمازمة من المجوس عداوة شديدة ، وأنهم ينتظرونه وأنه سينزل إليهم كما صعد وينتقم من أعدائه[٥] . ويقول ابن النديم : إنه ما زال

---

(١) المقدسى : البدء والتاريخ جـ ٦ ص ٦١٦ .
(٢) المسعودى : مروج الذهب جـ ٣ ص ٢١٠ .
(٣) اليعقوبى تاريخ ص ٢٦ .
(٤) نفس المصدر ص ٤٧ هامش ٣ .
(٥) البيرونى : الآثار ص ٢١٠ ، ٢١١ .

جماعة على مذهبه بخراسان إلى وقته[١] . ولكن ما لبث الغنوص المزدكي أن ظهر كاملا يحارب الإسلام علناً بعد قتل أبي مسلم .

أما غلاة الراوندية فأعلنوا ألوهية أبي جعفر المنصور ، يقول المقدسي : خرجت الراوندية بخراسان بمدينة الهاشمية وقالوا قولا عظيماً : إن أبا جعفر إلهنا يحيينا ويميتنا ويطعمنا ويسقينا ، وقالوا بتناسخ الأرواح وأن روح آدم تحولت في عثمان بن نهيك ، وإن أبا الهيثم بن معاوية هو جبريل ، وطافوا بقصره يقولون : هذا قصر ربنا ، وخرج إليهم المنصور فنهاهم كثيراً . فلما لم ينتهوا قتلهم[٢] . « أما الأبو مسلمية فأعلنوا ألوهية أبي مسلم الخراساني ثم ألوهية ابنته فاطمة بنت أبي مسلم . وقد تزعمت الفرقة الأبا مسلمية بعد وفاة أبيها ، وأخذت تدعو لها ولفيروز ابنها . ويذكر المقدسي « أن الخرمية تتولاها ، ويزعمون أنه يخرج من نسلها رجل يستوي على الأرض كلها »[٣] .

وما لبث الغنوص أن حاول أن يوجه ضربته الحربية الأولى إلى الإسلام والمسلمين ، فقام سنباذ المجوسي بنيسابور يعلن أنه ولي أبي مسلم والمطالب بثأره ومعه عدد كبير من الأبي مسلمية عام (١٣٧هـ) . ولكن أبا جعفر المنصور وجه إليهم قائده جهور بن مرار ، فلقي سنباذ وجيشه ، وقتل سنباذ وفرق أتباعه عام (١٣٨ هـ)[٤] . ولكن مالبث الأبو مسلمية أن اجتمعت على تابع آخر من تابعي أبي مسلم هو استاذيس ، وقد ادعى استاذيس النبوة فيما يقول اليعقوبي ، وقاتل قائد المنصور حازم بن خزيمة التميمي ، وتغلب عليه هذا الأخير وقتله[٥] .

لم تهدأ الغنوصية ، واجتمعت حول غنوصي قاس هو المقنع الخراساني : وهو هاشم بن حكيم عند البيروني[٦] وكذلك البغدادي[٧] وعطاء بن حكيم عند ابن خلكان . وقد عرضت لمذهب المقنع بإفاضة في الجزء الثاني من هذا الكتاب « وما أود أن أشير إليه هنا أنه كان غنوصياً عنيفاً ، وأنه ادعى الألوهية ، أي أن الإله تجسد في صورة المقنع وليس لأحد أن ينظر إليه قبل التجسيد . ويذكر البيروني أن المبيضة والترك اجتمعوا عليه « فأباح لهم الأموال والفروج وقتل من خالفهم ، وشرع لهم جميع ما أتى به مزدك وقد حارب المقنع جيوش المسلمين حرباً عنيفة حتى قتل ، ويذكر

---

(١) ابن النديم : الفهرست ص ٤٩٧ .
(٢) المقدسي : البدء جـ ٦ ص ٨٤ .
(٣) المقدسي : البدء جـ ٦ ص ٩٥ .
(٤) اليعقوبي : تاريخ جـ ٣ ص ١٠٤ .
(٥) نفس المصدر ص ١١٥ .
(٦) البيروني : الآثار ص ٢١١ .
(٧) البغدادي : الفرق ص ١٥٦ .

البيرونى أن له « شيعة بما وراء النهر يدينون بدينه ، مستخفين منتحلين فى الظاهر للإسلام[١] » أى أن أتباعه بقوا حتى أيام البيرونى .

أما المقدسى فقد قال إن المقنع نادى بتناسخ الأرواح ، وأنه لا يسفر عن وجهه وزعم أن روح الله التى كانت فى آدم تحولت إلى شيث ثم إلى نوح ثم إلى إبراهيم ثم إلى عيسى ثم إلى محمد ثم إلى على ثم إلى محمد بن الحنفية ثم إليه هو [٢] . وهذا يثبت أنه كيسانى ، وكانت الكيسانية دائماً الفرقة الممدة للغلاة ، والمدرسة التى تخرجوا فيها جميعاً . بل يبدو أن أبا مسلم نفسه كان كيسانياً قبل أن يتحول إلى الراوندية ويقودها . ويذكر المقدسى أن المقنع كان يحسن شيئاً من الشعبذة والنيرنجات واستخدمها فجذب إليه عدداً كبيراً من الناس ، وادعى إحياء الموتى وعلم الغيب . ثم حين هرم ، سقى هو نساءه وأولاده السم كلهم فماتوا عن آخرهم . وكان قد وعد أصحابه برجعته ، « وذلك بأن تتحول روحه إلى رجل أشمط على برذون أشهب ، وأنه يعود إليهم سنة كذا ويملكهم الأرض » . وهم ينتظرونه — ويسمون المبيضة[٣] .

ويذكر المقدسى أيضاً أن المحمرة خرجوا فى أيام المهدى العباسى بخراسان يقودهم أيضاً رجل غنوصى هو عبد الوهاب « فغلب على خراسان » وما يليها ، وقتل خلقاً كثيراً ، ولكن المهدى قضى عليه وقتله ، وأفشى فى أتباعه القتل والإفناء[٤] .

وفى عهد هارون الرشيد تحركت الخرمية بأذربيجان ولكن الرشيد قاومهم وقضى عليهم[٥] .

وأخيراً رأت الخرمية أن تلقى قفازها الأخير إلقاء حاسماً فى عهد المعتصم فقام « بابك » الخرمى وكان يعد الثورة منذ عام ٢٠١ فى عهد المأمون . وقد ذهب الباحثون إلى أنه « المنتظر » من نسل فاطمة بنت أبى مسلم لإقامة دولة الفرس وإعادة المزدكية .

وكان يسمى الحسن أو الحسين ثم تلقب ببابك . وقد أصاب بابك الخرمى المسلمين بأفظع الضربات فى تاريخهم ، وكاد أن يقضى على الدولة العباسية فى الوقت الذى كان الروم يتحفزون فيه للقضاء على الدولة الإسلامية . وقد أكثر المؤرخون من ذكر نشأته بأذربيجان حيث كانت تعيش الخرمية ، وانتقال روح زعيمه جاويدان إليه . وقيامه بأمر الخرمية ، وسرعان ما هاجم المسلمين فى كل مكان « حتى مرن قومه على القتل ، وانضوى إليه القطاع والحراب والدعار وأصحاب الفتن وأرباب النحل الزائفة وتكاثفت جموعه »[٦] ، ويقول ابن النديم « فأما الخرمية

(١) البيرونى : الآثار ص ٢١١ .
(٢) المقدسى : البدء والتاريخ ج ٦ ص ٩٦ .
(٣) نفس المصدر ج ٦ ص ٩٧ — ٩٨ .
(٤) نفس المصدر ج ٦ ص ٩٨ .
(٥) المقدسى : البدء والتاريخ ج ٦ ص ١٠٣ .
(٦) المصدر السابق ج ٦ ص ١١٦ .

البابكية فإن صاحبهم بابك الخرمى ، وكان يقول لمن استغواه إنه إله ، وأحدث فى مذاهب الخرمية القتل والغصب والحروب والمثلة ، ولم تكن الخرمية تعرف ذلك »[١] ، وبقى عشرين عاماً يحارب المأمون ثم المعتصم حرباً عنيفة ، وقتل من المسلمين — كما قلت — أعداداً لا يمكن حصرها ، حتى قضى الأفشين قائد المعتصم عام ٢٢٠ على جيوش بابك . وقد اعتبر المؤرخون على اختلاف منازعهم مقتله والقضاء عليه أعظم نصر للإسلام . ويعبر المقدسى عن هذا بقوله : « وكان ذلك من أعظم الفتوح فى الإسلام ، ويوم قبض عليه كان عيداً للمسلمين »[٢] ، حيث شهر به فى بغداد ثم أعدم .

وكما ظهر بابك باذربيجان ، ظهر مازيار — وهو مجوسى آخر — بطبرستان ، وقد تسمى محمداً وقاد « المحمرة » أيضاً . ولكن المعتصم قضى عليه أيضاً .

ولم تمت البابكية ولا المازيارية بعد مقتل بابك ومازيار ، إنهم اعتنقوا الإسلام فى الظاهر وبنو المساجد للمسلمين يؤذن فيها المسلمون ويعلمون أولادهم القرآن ، ويظهرون الشعائر ولكنهم لا يصلون فى السر ولا يصومون فى شهر رمضان ولا يرون جهاد الكفرة . بل يذكر البغدادى أن لهم عيداً فى جبالهم ، يجتمعون فيه على الخمر والزمر ثم يطفؤون السرج ، وتختلط رجالهم ونساؤهم فى حفلات ماجنة ، حيث يتحللون من كل رباط . وتسود فيهم عقيدة البابكية والتى ينسبونها إلى أمير فارسى فى الجاهلية أسموه شروين ويزعمون أن أباه كان من الزنج وأمه كانت من بعض بنات ملوك فارس . ويقولون إن شروين كان أفضل من محمد ومن سائر الأنبياء . ويذكر البغدادى أيضاً أن أتباع مازيار بقوا بعده ، وقد أرغموا على اعتناق الإسلام ، ولكنهم ما زالوا يضمرون عقيدتهم الخرمية .

هذه هى بقايا البابكية فى العالم الإسلامى ، عرفت كما قلنا باسم الخرمية وباسم الخرمدينية وهم فريقان كما رأينا : بابكية ومازيارية ، ويجمعهم اسم المحمرة . وقد رأينا كيف كانوا خطراً جسيماً على العالم الإسلامى سواء من الناحية الحربية أو من الناحية الفكرية . وينبغى أن نميز بينهم وبين الإسماعيلية ، حقاً إن البعض منهم تسلح بالإسماعيلية وبالتشيع الإمامى والاثنى عشر حفاظاً على حياته ، ولكن الإسماعيلية أو الاثنى عشرية لا تتصل فى كثير ولا قليل بالخرمية ، ولكن لا يعنى هذا أيضاً أن الإسماعيلية أو الاثنى عشرية خلصت خلوصاً كاملا من الغنوص . لقد أصاب الأولى بقسوة غنوص الأفلاطونية المحدثة ، وهو غنوص أشد وأعتى ، كما أصابها أيضاً غنوص المسيحية ، أما الثانية فقد أصابها أيضاً — فى صورة خفيفة — رشاش من هذين الغنوصين السابقين . ولكن لم تكن الإسماعيلية أبداً خرمية أو خرمدينية أو بابكية ، بل كانت عدوة للمذاهب

---

(١) ابن النديم الفهرست ص ٤٩٤ .

(٢) المقدسى : البدء والتاريخ جـ ٦ ص ١١٨ .

الفارسية الثنائية . أما الشيعة الإمامية وخليفتها الاثنى عشرية فكانوا وما زالوا — كأهل السنة والجماعة — على أكبر عداوة للمذاهب الغنوصية عامة والفارسية على وجه الخصوص .

كان بابك الخرمى آخر رد فعل ظاهر قوى للغنوصية الفارسية باسمها العلنى الظاهر ، وقد حارب الإسلام أعنف حرب ، حتى قضى عليه الإسلام .

ولكن الغنوص لم يهدأ سواء فى صورته الفارسية أو فى صورته الهلينية ، فقد تستر باسم الباطنية وغلاة الإسماعيلية والقرامطية قديماً ، ثم امتد إلى عصورنا الحديثة فى الشيخية والبابية والبهائية .

وقد قاوم المتكلمون الأوائل الطوائف الغنوصية مقاومة عنيفة ، بل يكاد يكون السبب الحقيقى لقيام المتكلمين هو مناهضة الغنوص ، ومن الملاحظ أن الخليفة العباسى المهدى قد تتبع الزنادقة بالقتل ، أمر علماء عصره من المتكلمين بوضع الكتب يردون على الملاحدة ممن نقلت كتبهم إلى العالم الإسلامى، والملاحدة هؤلاء هم الغنوصيون الفرس . ويقرر عالمنا الكبير المعاصر محمد بن زاهد الكوثرى أن سبب قيام المعتزلة هو مدافعة الثنوية والزنادقة والرد عليهم . و يرى بعض المستشرقين ، وفى مقدمتهم بيكرو ديبور ونيبرج ، أن المعتزلة — وهم أول مدرسة كلامية إسلامية — توصلوا إلى كثير من أصولهم ومسائلهم من كفاحهم المانوية أى أن السبب الحقيقى فى نشأة علم الكلام إنما هو معارضة للمانوية ... وفى ضوء تلك المعارضة ، تكونت عقائدهم . بل يحاول بيكر أن يثبت أنه لم يكن على الإسلام خطر أكبر من خطر الغنوصية فقد كانت تحارب الإسلام دينياً وسياسياً . ويفسر بيكر استعانة الإسلام بالفلسفة اليونانية بمحاولة إيجاد عالم عقلى إسلامى . يقف فى وجه الغنوص ومنهجه الذوقى ، وبهذا يفسر حماسة المأمون لترجمة علوم اليونان وهى علوم عقلية تستند إلى النظر العقلى لا إلى التأمل الباطنى والتذوق للمعارف الربانية على طريقة غنوصية واضحة .

وفى إيجاز قام المعتزلة بنقد العقائد الغنوصية ، وحملوا لواء هذا العمل ، وفى مقدمة هؤلاء واصل به عطاء وعمرو بن عبيد والعلاف والنظام . وقام أيضاً بجدالهم الخياط والجاحظ والقاضى عبد الجبار الهمذانى فى كتابه . « تثبيت دلائل النبوة » . ثم تولى الأشاعرة مهاجمتهم ، وخاصة عالم الإسلام العظيم وفيلسوف المذهب الأشعرى الممتاز أبو بكر الباقلانى فى كتابه « التمهيد » ، ثم رد عليهم الغزالى فى كتابه « فضائح الباطنية » و « القسطاس المستقيم » ومحمد بن مالك بن أبى الفضائل الحمادى اليمانى فى كتابه « كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة » . ويقول ابن النديم « إن من أقدم من رد عليهم أبا عبد الله محمد بن على بن رزام الكوفى من أصحاب أبى بكر بن

الإخشيد من رجال منتصف القرن الرابع » . غير أن الكثيرين من هؤلاء خلطوا بين الثنوية الفارسية والإسماعيلية .

ثم قام الشيعة الإمامية أيضاً بنقض الاتجاهات الغنوصية ، وخاصة الفارسية منها . وقد تركت لنا مناقشات كثيرة بين الإمام جعفر الصادق وبين كثيرين من المانوية . ولهشام بن الحكم كتاب هام أيضاً فى نقض الثنوية هو « الرد على أصحاب الاثنين » . ثم قام كتاب الإسماعيلية كأبى حاتم الرازى وحميد الدين الكرمانى بمجادلتهم .

أما فى العصور الحديثة ، فقد أصبح الغنوصيون فى شكل طوائف وجاليات منتشرة فى العالم الإسلامى ، فنجدها أحياناً تحت اسم الإسماعيلية المنتشرة فى الهند وباكستان وسوريا ، والقاديانية بالهند وباكستان وأحياناً ثانية غلاة الشيعة فى شمال العراق من شبكية وصارولية وعليائية وأحياناً ثالثة باسم البابية والبهائية . وهم فى الواقع خطر شديد على وحدة العالم الإسلامى السياسية والدينية والاجتماعية .

ولكن السؤال الهام : هل استطاع الغنوص النفاذ إلى مفكرى الإسلام ؟ أو بمعنى أدق هل تمكن — فى صورة معدلة مخففة ، وتحت الستار السنى — أن يجذب إليه أكبر أعدائه أبا حامد الغزالى ؟ إن عدداً من الباحثين ، قدامى ومحدثين انتهوا إلى هذا الرأى ، واتهموا حجة الإسلام العظيم أنه سقط « ضحية الغنوص » فى كتبه « مشكلة الأنوار» و« معراج القدس » و« المضنون به على غير أهله » كما سقط كليمانس وأوريجانس فى المسيحية ، وأنه « باع الفقه بالتصوف » كما يقول ابن الجوزى . وهذا خطأ ، فالغزالى خاض كل ما عرف العالم الإسلامى من علوم ومعارف وتقلب فيها باحثاً مفسراً معلقاً ، وأصابه من كل شيء رذاذ ، وليس كل التصوف غنوصاً ، بل فيه الكثير من تفسير القرآن تفسيراً ذوقياً ، لا عقلياً ولا سمعياً ، وفى ضوء هذا يبحث الغزالى : هل كان حقاً ضحية الغنوص ؟ أم أنه كان سيد مفكرى أهل السنة ؟ لأهل السنة أراد أن يخضع كل فكر ، وإن كل تجاربه فى نطاق الفقه والكلام والفلسفة والتصوف ، كانت تجربة مفكر سنى ، يبحث كل حقيقة فى مختبرها ، وهو عالم السنة ، يلحظ ويشاهد ويجرب ويعتمل السمع والعقل والذوق . . . وفى كل تجربة هو قابض على مذهب أهل السنة والجماعة قبض الجبابرة ، ويعلن تجربته الأخيرة وهو فى نهاية رحلته الباسقة الدنيوية ، مبتدئاً أولى خطواته نحو روضة محمد الباقية ، وكوثره السرمدى ، فيسكن الروح والجسد . وينتفض انتفاضته الأخيرة وقانون محمد صلوات الله عليه الثانى — صحيح البخارى — على صدره .

ومع ذلك ، فقد سيطر الغنوص على فلسفة الصوفية ، ودخلت فكرة الثنائية الغنوصية بين الله والمادة فى عقائدهم ، فأصبح محمد صلى الله عليه وسلم العقل الأول ، ومن هذا العقل خرج النوس (النفس) ثم اللوجوس (الكلمة) ثم الأنثروبوس (الإنسان الكامل) ثم عدد من الكائنات الروحية تسمى الأيونات فى تدرج تنازلى . حتى نصل إلى المادة أصل الشرور فى العالم ،

لكن الإنسان يستطيع أن يصل ثانية إلى العقل الأول يصل إليه بالغنوص بمنهج العرفان ، فيذهب فى تدرج تصاعدى إلى أعلى حتى يعود الفرد الإنسانى جوهراً مجرداً خاليًا من الأيونات الأرضية .

ومما لا شك فيه أن التصوف الفلسفى فى الإسلام قد تأثر بالغنوص : وسقط عدد من مفكرى الإسلام ضحية له — منهم الحلاج والسهروردى المقتول وعين القضاة الهمذانى وابن سبعين والششترى ومحيى الدين بن عربى وغيرهم . ولكن هؤلاء لايمثلون الإسلام فى شىء . إنهم فلاسفة صوفيون آمنوا بالغنوص كفكرة ، وصبغوا مذاهبهم بصبغة خارجية غير إسلامية . إن منهم من اتخذ عليًّا وأولاده مثلا عليا للحياة الإنسانية السامية التى تستند إلى التأمل الباطنى الذاتى ، ومنهم من حاول أن يغلف مذهبه بآيات قرآنية ، حفاظًا فقط على حياته ، إذا أعلن مذهبه . ومنهم من حاول التوصل إلى كنه الوجود فى نظرة عامة شاملة فلسفية ومنهم من حاول أن يجد فى الخالق صورة المخلوق ، أو أن يلغى مابين الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية من تمايز وإنية ، أو أن يجد فى أصل الوجود عنصرين مختلفين للخير والشر وكيف يتخلص الإنسان من عنصر الشر .

ولقد وضع مؤرخو الفكر الإسلامى — كالبغدادى — بعض الصوفية كنماذج لهذا الغنوص ، فذكروا « الحلمانية » ، وهم منسوبون إلى أبى حلمان الدمشقى ، وكان فارسى الأصل ولكنه نشأ فى حلب ثم أظهر دعوته فى دمشق وهى حلول الإله فى الأشخاص الحسنة ، فإذا رأى هو وأصحابه صورة حسنة سجدوا لها معلنين أن الله حل فيها . . . ثم إن من عرف الإله على هذا الوصف رفعت عنه التكاليف واستباح كل شىء[1] . ثم النموذج الثانى : الحلاج ، وكان غنوصياً عنيفاً ، وقد اعتبره البيرونى فى نسق المتنبئين الغنوصيين . ويرى أنه ادعى أنه المهدى أولا ، ثم أعلن حلول روح القدس فيه ، وكان يبعث إلى أصحابه : « من الهوهو الأزلى الأول النور الساطع اللامع والأصل الأصلى وحجة الحجج ورب الأرباب ومنشئ السحاب ومشكاة النور ورب الطور المتصور فى كل صورة إلى عبده فلان . وكذلك كان أتباعه يدعونه بالبارى القديم المنير المتصور فى كل زمان وأوان »[2] . ويذكر البيرونى — على وجه الخصوص — كتاب نور الأصل . وجم الأكبر ، وجم الأصغر ، وكأن البيرونى يريد أن يثبت مجوسيته . كما أن البغدادى يقول : إنهم نسبوه إلى الكفر ودين الحلولية[3] .

ثم النموذج الثالث للغنوص الفارسى : وهو ابن أبى العذافر محمد بن على الشلمغانى ، وهو

(١) البغدادى : الفرق ص ١٧٦ .

(٢) البيرونى : الآثار ص ٣١٢ — ٣١٣ .

(٣) البغدادى : الفرق ص ١٥٨ .

أيضاً صوفى شيعى من غلاة الشيعة عاصر الحلاج ، وكان من أشد أعدائه ، ويتبين فيه غنوص المذاهب الفارسية أكثر بكثير من الحلاج ، وقد ادعى حلول روح الله فيه ، ثم رفع التكاليف عن أتباعه ، ولكن الخليفة الراضى قتله[1].

أما التصوف فى صورته السنية : فهو إسلامى بحت . وثمة فرق بين مذهب موحد يحاول أن يستمد منهجه من موقف خاص تجاه القرآن وأن يعيش فى قلبه وأن ينادى بالمعرفة المباشرة مستمدة من تلاوة الكلام الإلهى وترديده والذكر به ، ومذهب إما ثنائى غنوصى يرد الواحد الإسلامى إلى اثنين ويجعل أصل الوجود تنازعاً بين قوتين ، وإما غنوصى فيضى يصدر الموجود فيه صدوراً ذاتياً عن الله ويعود إليه .

ولم يكن على الإسلام — كما قلت — أشد خطراً من الغنوص . سواء فى الكلام أو فى الفلسفة ، بل وصل أثره إلى صميم العلوم الإسلامية فقد قامت الفرق الغنوصية بوضع كثير من الأحاديث لترويج للغنوص فى قلب الفقه الإسلامى ، ولكن علماء الحديث قاوموا الغنوصيات ، أفلوطينيات محدثة كانت أم ثنوية .

(ع) الحرنانية والصابئة :

ولم تكن هذه الغنوصيات وحدها وهى كل ما وجد المسلمون فى البلاد المفتوحة ، إنهم وجدوا فى حران مدرسة فلسفية كبيرة فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى باسم الحرانية أو الحرنانية أو الكلدانيين ، وقد تسموا منذ أيام المأمون باسم الصابئة المذكورة فى القرآن « بفتوى شيخ فقيه من أهل حران ، حتى ينجوا من القتل» . ذلك أن اسم الصابئة قد ورد فى القرآن ، فهو إذن من الأديان القديمة التى لا يقتل صاحبها . وقد تنبه البيرونى إلى أن هؤلاء الحرانية ليسوا هم الصابئة على وجه الحقيقة ، بل هم المسمون فى الكتب « بالحنفاء الوثنية » . ولعله يقصد أنهم الحنفاء الذين ظهروا فى عهد الوثنية . ويذكر البيرونى أن اسمهم مشتق من هاران بن ترح أخى إبراهيم عليه السلام ، وأن إبراهيم النبى قد ظهر فيهم . أما الصابئة على وجه الحقيقة فإنهم هم الذين تخلفوا ببابل من جملة الأسباط فى أيام كورش ، ووضعوا مذهباً ممتزجاً من اليهودية والمجوسية ، ويشبههم « بالسامرة» بفلسطين ، ويحدد أماكنهم فى واسط وسواد العراق — ويقرر أنهم مخالفون للحرانية ويهاجمون مذاهبهم ولا يوافقونهم إلا فى أشياء قليلة . ومن العجب أن الدعوة الإسماعيلية الباطنية انتشرت فى واسط ، بل كانت واسط إحدى مراكز أولاد عبد الله بن ميمون القداح ، كما أن الكيسانية قد عاشت فى سواد العراق وتأثرت بالصابئة وهناك من يرى أن حمدان ابن الأشعث المشهور بقرمط كان صابئياً . وعلى العموم نستنتج من هذا أننا أمام مذهبين مختلفين :

---

(١) نفس المصدر ص ١٥٩ .

أحدهما مذهب الحرنانية وقد دعوا بالصابئة منذ عهد المأمون ، ومذهب الصابئة الحقيق . وإحدى الطائفتين وهم الحرانية أو الحرنانية — كانت تسكن شمال العراق تقريباً ، والثانية ، وهم الصابئة كانت تسكن وسط العراق . وقد لاحظ البيرونى : أن الحرانيين يتجهون فى صلاتهم إلى جهة القطب الجنوبى وأن الصائبة يتجهون صوب القطب الشمالى[١]. وقد بادت الفرقة الأولى الحرانية وهم الحنيفية . وبقيت الفرقة الثانية . وهى تعيش حتى الآن فى جنوب العراق وفى بغداد .

ويبدو أنه وجدت مدرسة فلسفية فى حران ، وكان بعض المسيحيين وهم الرهاويون « الذين بنواحى خراسان » كما يقول المقدسى يذهبون مذهب الحرانية[٢] . بل إننا سنرى الفيلسوف الكندى يعجب ببعض كتبهم . وقد نقل إلينا مذهبهم المقدسى وابن النديم فى صورة تكاد تكون واحدة عن الكندى نفسه . وقد ذكر الكندى أنهم يقررون أنهم أخذوا فلسفتهم من أورانى وأغاثاذيمون وهرمس وسولون (جد أفلاطون لأمه) ، ويرون أن فلسفة هؤلاء واحدة وأنهم هم الحنيفية . وهذا هو المذهب : إن الله علة العلل لا يلحقه وصف شىء من المعلومات ، كلف أهل التمييز من خلقه الإقرار بربوبيته ، وبعث الرسل تثبيتاً لحجته ، ووعد من أطاع نعيما لا يزول وأوعد من عصى العذاب بقدر استحقاقه[٣] .

أما البيرونى فيروى — ويبدو أنه قابل البعض منهم : « ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحدون الله وينزهونه عن القبائح ويصفونه بالسلب لا بالإيجاب فيقولون لا يحد ولا يرى ولا يظلم ولا يجوز ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازاً ، إذ ليس له عندهم صفة بالحقيقة ، وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها ويعظمون الأمور» ويكرر ابن النديم هذا المعنى نفسه عن الكندى — أما العذاب والثواب فهو فى أدوار وهو يلحق الأنفس .

ويذكر المقدسى أنه قرأ فى شرائع الحرانية أن الله عز وجل وعد من أطاع نعيماً لا يزول ، وأوعد من عصى العذاب بقدر استحقاقه . ويعلق المقدسى : « وهذا ناموس أكثر القدماء » ، ثم يقارن بين أقوال الحرانية وأقوال أرسطو وتشابههما : فبينما يذهب الحرانية إلى أن النفس الشريرة إذا فارقت هيكلها حبست فى الأثير وهى نار فى أعلى علو العالم ، وأن النفس الخيرة التى حصلت على الفضائل تعود إلى عنصرها الأزلى — يذهب أرسطو إلى أن العلو الأعلى محل الخلود وأن السفل الأسفل محل الموت[٤] .

ويرى الكندى : أنهم يلتزمون بفضائل النفس الأربع ، ثم يمارسون الفضائل الجزئية .

---

(١) البيرونى : الآثار الباقية ص ٢٠٥ — ٢٠٧ .

(٢) المقدسى ، البدء والتاريخ ج ٤ ص ٤٢ .

(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٥٦ ، والمقدسى : البدء ج ٥ ص ٢٢ .

(٤) المقدسى : البدء ج ١ ص ١٨٦ .

أما مذهبهم الفلسفى فيقول الكندى : إن آراءهم فى الهيولى والعنصر والصورة والعدم والزمان والمكان والحركة هو قول أرسطو فى سمع الكيان .

أما رأيهم فى السماء تتحرك حركة اختيارية وعقلية ، وأنها طبيعة خامسة وليست مركبة من العناصر الأربعة ، لا تضمحل ولا تفسد . فهو مخالف لآراء أرسطو فى كتاب السماء . ثم يجد الكندى اتفاقاً تاماً بينهم وبين أرسطو فى كثير من آرائهم الطبيعية . أما أبحاثهم عن النفس ، فإنهم يتفقون مع أرسطو فى أن النفس دراكة لا تبيد ، وأنها جوهر وليست بجسم ؛ ولا تلحقها لواحق الجسم — وأنهم تأثروا بكتابه « النفس » ، كما تأثروا فى نظرياتهم فى الحس والمحسوس بكتاب أرسطو « الحس والمحسوس » . وأنهم تابعوا كتاب مطاطا . فوسيقا أى الميتافيزيقا وتأثروا به فى قولهم : إن الله واحد لا تلحقه صفة ولا يجوز عليه خبر موجب ، وأنه لا يخضع لسولو جسموس أى القياس ، وقولهم فى براهين الأشياء على ما شرط فى كتاب فود يقطيقا أى كتاب الشعر .

وينتهى الكندى إلى القول « بأنه نظر فى كتاب يقرؤه هؤلاء القوم ، وهو مقالات لهرمس فى التوحيد كتبها لابنه ، على غاية من النقاوة فى التوحيد لا يجد الفيلسوف إذا أتعب نفسه مندوحة عنها والقول بها [1] . أما المقدسى فيذكر أن « قولهم فى العلوم قول أرسطاطاليس فى كتبه ، وكتب إمامهم لا يخالفونها ، وهذا مذهب الفلاسفة اليونانيين فى القديم »[2]. نحن إذن أمام مذهب عقلى فلسفى يوفق بين آراء الفلاسفة وبخاصة أرسطو وأفلاطون ويؤكد هذا ما يذكره الكندى من أن الكتاب المنسوب إليهم الذى قرأه هو مقالات لهرمس فى التوحيد . ونحن نعلم أن الكتابات الهرميسية هى من عمل أمونيوس ساكاس ، فنحن إذن أمام مدرسة أفلاطونية حديثة فى مدرسة حران وكانت لها كتبها ، وأن هذه الكتب وافقت هوى فى نفس الفيلسوف العربى الذى سار فى اتجاهها ، كما تابعه بعد فى جوهر هذا الاتجاه الفارابى وابن سينا .

بل إننا نجد لدى الحرانيين رأياً فى النبوة ، وهو رأى نراه يتردد لدى الفلاسفة الإسلاميين فيما بعد : « إن النبى هو البرىء من المذمومات فى النفس والآفات فى الجسم ، والكامل فى كل محمود ، وأنه لا يقصر عن الإلمام بصواب كل مسألة ، ويخبر بما فى الأوهام ، ويجاب فى دعوته بإنزال الغيث ودفع الآفات عن النبات والحيوان ، ويكون مذهبه ما يصلح به العالم ويكثر عامره » . مذهب النبى إذن لإصلاح العالم ، لا أنه حق فى ذاته وإنما هو للعمران فقط . وهذا هو مذهب الفلاسفة فيما بعد [3] . بل يصرح المقدسى « بأن مذهب الحرانية ناموس

---

(١) المقدسى : البدء ج ١ ص ١٨٦ .

(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٤٥٨ — ٤٥٩ .

(٣) المقدسى : البدء والتاريخ ج ٤ ص ٢٣ — ٢٤ .

مذهب الفلاسفة ولم يكن يجسر أحد أن يظهر خلافهم . كما يذكر عن أحمد بن الطيب قولهم « إن للعالم علة لم تزل ، والمدبرات سبع واثنى عشر »[١] . ونحن نتساءل هل أثر هذا فى الإسماعيلية وهى تنادى بنفس هذا القول أم استمدت الإسماعيلية مذهبها السبعى بنقبائه الاثنى عشر من الفيثاغورية المحدثة ، وهى أيضاً كانت أصلا من أصول الحرانية ؟ ثم هل نادت الحرانية بأصلين للوجود كما ينقل المقدسى عن زرقان ؟ إنى أستبعد هذا ، ولعل زرقان يخلط بين الصابئة والحرانية — أى الحنفية .

هذا هو مذهب الحرانية الفلسفى — كما استخلصناه من مختلف الكتب ولكن بينيس فى كتابه « مذهب الذرة عند المسلمين » — ومستنداً على نصوص فى غاية الدقة — عرض لمذهب الحرنانية الفلسفى من وجهة نظر جديدة . أما النصوص التى أوردها لنا وكانت مجالا لمناقشة لهذه الفلسفة وأثرها فى فيلسوف إسلامى كبير هو محمد بن زكريا الرازى فهى : أن الحرانية قد أثبتوا خمسة من القدماء : « اثنان حيان فاعلان ، وهما البارى تعالى والنفس . وسبب حدوث هذا العالم فى الوقت الذى حدث فيه إنما هو التفات النفس إلى الهيولى التى هى القديم الثالث ، وهى منفعلة لأنها تقبل الصور من واهب الصور . واثنان لاحيان ولا فاعلان وهما الدهر المراد به الزمان ، والقضاء المراد به الخلاء » . هذا هو النص الهام الذى نقله بينيس من مخطوط القزوينى الكاتبى المتوفى عام ٦٧٥ هـ والمحفوظ فى المكتبة الأهلية بباريس رقم ١٢٥٤ . ثم أيد هذا النص بنص آخر : « وأما الحرنانية فزعموا أن سبب حدوث العالم فى وقت حدوثه التفات النفس إلى الهيولى على سبيل الاتفاق . الفرقة الثانية : الذين قالوا إن الأصل الذى حصل منه العالم ليس بجسم . وهم أيضاً فرقتان : الفرقة الأولى الذين قالوا : إن الجسم مركب من الهيولى والصورة وفسروا الصورة بالحجمية والتحيز . والهيولى محل هذه الصورة على ما عرفنا ذلك من قبل . ثم أثبتوا حدوث الحجمية وقدم الهيولى ، وهو قول الحرنانيين واختيار محمد بن زكريا الرازى » ويقرر النص أن محمد بن زكريا قال إن هذا المذهب هو مذاهب الفلاسفة الأول الذين كانوا قبل أرسطو . أما تفصيل مذهب الحرنانيين فهو القدماء خمسة : الله والنفس والهيولى والدهر والخلاء لا غير ، وما عداها حادث . ثم يعرض النص بعد ذلك لشرح آراء الحرنانية ناقلا نصوصهم فى القدماء الخمسة .

أما الله فهو تام العلم والحكمة : أما كونه تام العلم فلأنه قديم وعالم بجميع الأشياء لا يعرض له سهو ولا غفلة ، وأما أنه تام الحكمة فلأن المراد بذلك أنه يفعل ما هو أليق وأحسن ويفيض على المواد من الصور ما هو أليق بها » فتمامه معناه أنه بلغ النهاية التى لا يمكن أن تكون فوقها مرتبة أخرى وأفعاله كلها تعلل بالمصالح والحكمة .

ثم يفيض عن الله العقل كفيض النور عن القرص ، فهو علة موجبة لوجود جوهر مجرد عن

---

(١) المقدسى . البدء جـ ١ ص ١٤٣ .

المواد ، ليس بمتحيز ولا فى المتحيز ، كما أن فيضان النور عن قرص الشمس والضوء عن السراج والإحراق عن النار ليس بالقصد والاختيار بل بالإيجاب . وفيضان هذا الجوهر من الله تعالى ليس قصداً ولا اختياراً بل إيجاباً . وهو الذى صدر أولا عن الله قصداً ، وأما ما عداه فصدر عنه تعالى بواسطة مستنداً على الأصل أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد » .

وأما النفس فهى جوهر مجرد ، وإنها قديمة وعلة لحياة الأجسام . وعليها لما إنما هى على سبيل الإيجاب ، كفيض النور عن قرص الشمس ، لكنها جاهلة لا تعلم حقائق الأشياء وماهياتها ، ولا تعلم العلوم التصديقية إلا بعد أن تمارسها ، ثم أوجد الله الهيولى وتعلقت بها النفس ، فأحدث الله فيها الصور » . فتعيناتها أو خلقها إنما حدث فى الهيولى القديمة . ثم إن الدهر هو الزمان والمكان هو الخلاء .

ويرى بينيس أن هذا المذهب نجده دائماً عند الفيلسوف الملحد محمد بن زكريا الرازى ويقرر أن القائلين بالهيولى القديمة هم أفلاطونيون . وعرض مذهب الحرنانية طبقاً لهذه النصوص يثبت أنها كانت مدرسة أفلاطونية مشوبة بالأفلاطونية المحدثة[1].

ولقد تبين — خلال دراسات أخيرة عن الفيلسوف الفارابى — أنه كان حرنانياً ، وأنه عاش فى حران وتلقى تعاليمها[2].

ولقد عرف مذهب الجوهر الخمسة منحولا لأنبادو قليس . وقد ذكرنا من قبل أن له كتاباً عرف باسم « الجواهر الخمسة » ، وأن هذا المذهب أثر أيضاً عن الخليفة المعز الفاطمى . ومن هنا نستطيع القول بأن الحرنانية أثرت فى الإسماعيلية تأثيراً كاملا ، كما أثرت فى الفيلسوف الصوفى الباطنى ابن مسرة ومدرسته من قبل .

أما الصابئة الحقيقية فقد نسب مذهبها إلى بوداسف ، ويقول عنه المقدسى : « بوداسف الفيلسوف كان من أهل الحقيقة ، كان عالماً بالأدوار والأكوار واستخراج سنى العالم »[3] ، وأنه قال بأكثر من آدم[4]. وقد أثرت هذه الصابئة فى الدروز ، فقد قالوا بأكثر من آدم ، كما أثرت فى القرامطة . أما بوادسف مؤسس هذه الطائفة فيذكر عنه البيرونى « قد ظهر عند مضى سنة من ملك طمهمورث بأرض الهند وأتى بالكتابة الفارسية ودعا إلى ملة الصابئين ، فاتبعه خلق كثير »[5]. وهنا نتساءل : ما هو الفرق بين الاثنين ، إن الصابئة تعبد الكواكب وتسجد لها ، وعقائدهم مزيج من يهودية ومجوسية . وترى أن نفوس عظمائهم هى الوسطاء بينهم وبين الله ، فعبدوا أيضاً هذه النفوس . ويرى ابن خلدون « أن الكلدانيين خالفوهم فى التوحيد»[6]

---

(١) بينيس . مذهب الذرة ص ٦٠ — ٧٤ .

(٢) مقال حديث لى فى مجلة (آفاق) العراقية ، العدد ١٢ آب ١٩٧٦ تحت عنوان « نظرية جديدة فى المنحى الشخصى لحياة الفارابى وفكره » ص ٢٠ — ٢٥ .

(٣) المقدسى : البدء جـ ٢ ص ٩٧ .

(٤) نفس المصدر جـ ٢ ص ٩٨ .

(٥) البيرونى : الآثار الباقية ص ٢٠٣ .

(٦) ابن خلدون . العبر جـ ١ ص ١١٦ .

ولهذه الصابئة عقيدة لها طقوسها ، وقد تكلم عنها وعن طقوسها ابن النديم . ومن هنا نصل إلى النتيجة الحاسمة : أن الصابئة عباد نجوم وكواكب ، والكلدانيون أى الحرانيون هم موحدون ، اصطلح على تسميتهم بالحنفاء كما قلت من قبل .

ولقد ترك لنا الشهرستانى وصفاً قيا ممتعاً للصابئة أصحاب الروحانيات ، ثم ما بينهم وبين مذهب الحنفاء أصحاب الجسمانيات من خلاف .

أما الصابئة فمذهبهم : أن للعالم صانعاً فاطراً حكيماً مقدساً عن سمات الحدثان ، ونحن بأنفسنا لا نستطيع التوصل إليه . فلابد أن نتقرب إليه بالمتوسطات المقربين له ، وهؤلاء هم الروحانيون « المقدسون جوهراً وفعلا وحالة » .

أما معنى أنهم مقدسون فى الجوهر أنهم منزهون عن المادة وحركات المكان وتغيرات الزمان ، جبلوا على الطهارة وفطروا على التقديس والتسبيح لا يعصون الله أبداً ويفعلون ما يأمرهم الله به . والواجب الأول للصابئى أن يتخلص من شهوات الجسد ، وأن يتهذب أخلاقياً من علائق القوى الشهوانية والغضبية حتى يتشبه أو يتناسب مع الروحانيات ، فإذا تشبهنا بهم ، كانوا شفعاءنا عند الله . وهذا التطهير والتهذيب إنما هو « باكتسابنا » فيحصل لأنفسنا استعداد واستمداد من غير واسطة بشرية ، لا فضل لرسول أو نبى علينا . . . إننا من طبيعته وهو من طبيعتنا ، إنه من نفس نوعنا وصورتنا ومادتنا ، فالصابئة إذن تنكر الأنبياء واسطة بينهم وبين الله .

أما معنى أنهم « مقدسون فعلا » فذلك « لأن الروحانيين » هم الأسباب المتوسطون فى الاختراع والإيجاد وتصريف الأمور من حال إلى حال ، وتوجيه المخلوقات من مبدأ إلى كمال ، يستمدون القوة من الحضرة الإلهية القدسية ويفيضون الفيض على الموجودات السفلية . وهذه الموجودات الروحانية تدبر الكواكب السبع وهياكلها . ولكل روحانى هيكل ، أو بمعنى أدق ، الروحانى للهيكل بمثابة الروح للجسد . ومن الهياكل تحصل انفعالات ، فتحدث الموجودات متدرجة إلى أسفل .

أما أنهم « مقدسون حالة » فيقول الشهرستانى : « فأحوال الروحانيات من الروح والريحان واللذة والراحة والبهجة والسرور فى جوار رب الأرباب ، كيف يخفى ثم ؟ وهم يقضون حياتهم فى التسبيح والتهليل ، ويأتنسون بذكر الله ، لا طعام ولا شراب ولا حياة مادية ، إنما قيام وركوع وسجود . . . حالة لاتبدل فيها من البهجة واللذة ، خاشعة أبصارهم لا ترفع ولا تطرف ، وناظرة عيونهم لا تغمض . بعض فى سكون مطلق ، وآخر فى حركة مطلقة . وبعضهم « كروبى » أى مقرب فى عالم الفيض ، وبعضهم « روحانى » فى عالم البسيط . ومن العجب أن الشهرستانى هنا يستخدم ألفاظ الصوفية فيضفيها عليهم ، ولعله قد لاحظ ما بين الاثنين فى التصور الروحى العام . . . وثم أمر آخر : نحن أمام أخطر أنواع الغنوص .

ثم يضع الشهرستانى مقارنة بين الصابئة والحنفاء : الأولون منكرو الرسل والرسالة والأنبياء والنبوة ، والآخرون مثبتوها . فالروحانيات عند الصابئة كما رأينا أبدعت لا من شيء ولا من مادة ولا من هيولى ، وهى كلها جوهر واحد ، وجوهرها أنوار محضة لا يخالطها ظلام ، وهى من شدة نورها لا يدركها الحس ولا ينالها البصر .

أما الإنسان فهو مركب من العناصر الأربعة ، ومركب من مادة وصورة ، والعناصر متضادة ومزدوجة بطباعها ، والتضاد اختلاف ، والازدواج فساد ، فالروحانى أعلى من البشرى .

ولكن الجسمانيين يردون على هذا بأننا كيف نصل إلى الروحانى إذا كان الحس والبصر والعقل والخيال لا يناله ؟ لا بد من جسمانى ليفعل هذا لنا . ثم كيف يقارن الصابئة بين الروحانى المجرد وبين الجسمانى المجتمع (أى المجتمع من خير وشر) ! ؟ لا بد لكى تكون المقارنة صحيحة أن تكون بين الروحانى المجرد والجسمانى البحت ، أى بين الملك وبين النبى . وهنا يقول الحنفاء : « إنا نحتاج فى المعرفة والطاعة إلى متوسط من جنس البشر ، تكون درجته فى الطهارة والعصمة والتأييد والحكمة فوق الروحانيات ، يماثلنا من حيث البشرية ، ويمايزنا من حيث الروحانية . فيتلقى الوحى بطرف الروحانية ، ويلقى إلى نوع الإنسان بطرف البشرية »[1] .

تلك صورة أو مثال موجز للوصف الطويل الرائع الذى قدمه لنا الشهرستانى عن الخلاف بين الحنفاء والصابئة . ولقد تنبه الدكتور أبوريدة أيضاً إلى الأهمية الكبرى للصابئة والحرنانية فى دراسة مصادر الفكر الإسلامى وبخاصة عند الكندى[2] . وأضيف أنا إلى هذا : أنه يوجد الآن ، وفى عصورنا هذه نموذج حى لفرقة صابئة ما زال أفرادها يعيشون حتى الآن فى العراق . ويعرفون أيضاً باسم نصارى يحيى ويؤمنون بيحيى كالمسيح الجديد . وينكرون نبوة عيسى أشد إنكار . وينبغى علينا لكى نعرف حقيقة هذه الفرقة الفريدة فى نوعها ، التى تعيش الآن فى جزء من أجزاء وطننا العربى، أن نقوم بدراسة شاملة متعمقة فى تاريخ الصابئة بنوعيها : الحرانية والروحانية :

وقد ناقش علماء الإسلام الصابئة أشد نقاش وحاربوا عقائدها أشد الحرب .

٥ ــ المذاهب الهندية :

والمذاهب الأخيرة التى عرفها المسلمون هى مذاهب الهنود . اتصل المسلمون بها عن طريق البصرة سواء من فارس أو من الهند . انتشر السنديون فى البصرة وغيرها . ثم نقلت آراؤهم

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ١٠٨ — ٢٣٠ وأيضاً ٥٥ — ٦٠ .

(٢) الدكتور أبو ريدة — رسائل الكندى الفلسفية جـ ١ ص ٣٨ — ٤٢ .

وكتبهم من الفارسية ومن السنسكريتية ، وتصدى مفكرو الإسلام لهم . ولدينا قصة معمر بن عباد السلمى عالم المعتزلة الكبير ، وبعثه إلى الهند لمناقشة علمائها فى الأديان .

وقد أعطانا صاحب الفهرست قوائم بأسماء كتب الهند فى الطب ، الموجودة بلغة العرب ، وأسماء كتب الهند فى الأسمار والخرافات [١] ، ثم تكلم عن المذاهب والمعتقدات الهندية ، وقرر أنه قرأ فى كتاب ملل الهند وأديانها : حكى بعض المتكلمين أن يحيى بن خالد البرمكى بعث برجل إلى الهند ليأتيه بعقاقير موجودة فى بلادهم وأن يكتب له عن أديانهم ، فكتب له هذا الكتاب . ويقرر أن الذى عنى بأمر الهند فى دولة العرب هو يحيى بن خالد وجماعة البرامكة ، ويقرر اهتمامهم بأمر الهند وإحضارهم علماء طبها وحكمائها[٢] ، ثم تكلم عن أسماء مواضع العبادة عندهم ، وصفة البيوت ، وحالة البددة .

وقد اختلف فى معنى « البددة » وهى جمع « بد » ، وأصل معنى « بد » : هل هو الصنم الذى تتجه إليه عبادة الهنود ؟ هل هو صورة البارى أو هو صورة رسوله ؟ أو هو صورة « بوداسف الحكيم » أى صورة بوذا صاحب المذهب البوذى ؟ .

ومن العجب أن لكلمة « البد » تاريخاً فى الإسلام . إن أعظم صوفية الإسلام على الإطلاق « عبدالحق بن سبعين » قد تأثر بفكرة « البد » وكتب كتابه المشهور تحت اسم « بد العارف » . وقد اختلف الباحثون فى معنى « البد » ، ولكنى أعتقد أن ابن سبعين تأثر خطى البوذية ، اسماً ومعنى ، فى هذا الكتاب ، والمسألة تحتاج إلى تحقيق أدق . وقد ردد تلميذ لابن سبعين « أبوالحسن الششترى » كلمة البد أيضاً فى شعره فيقول :

« والإنســـان هــو بده »[٣]

وقد عرف المسلمون فكرة التناسخ عن الهنود[٤] ، وكتبوا الكتب الكثيرة فى نقضها فى وقت مبكر . ونرى بعض شراح الفقه الأكبر المنسوب للإمام أبى حنيفة ينقضونها . كما عرفوا السمنية ، وقالوا إن نبيها « بوداسف » وقد رأينا من قبل كيف نسب الصابئة عقائدهم أيضاً لبوداسف . وقد قسم المقدسى طوائف الهنود إلى السمنية المعطلة والبراهمة الملحدة ، ونسب التناسخ إلى السمنية .

---

(١) ابن النديم . الفهرست ص ٤٣٥ ، ٤٣٨ ، وابن أبى أصيبعة . طبقات الأطباء ج ٢ ص ٣٣ .

(٢) ابن النديم . الفهرست ص ٤٩٨ .

(٣) أبوالحسن الششترى – الديوان ص ٢٠٨ .

(٤) أنظر المقدسى : البدء والتاريخ ج ١ ص ١٩٨ وانظر أيضاً ج ٤ ص ٨ – ١٩ .

وقد نقل لنا أبو الريحان البيرونى (المتوفى سنة ٤٤٠ هـ — ١٠٤٨ م) عقائد الهند وملها ونحلها فى كتاب « تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مرذولة » . وقد أشار البيرونى إلى أن مذاهب الهند قد عرفها المسلمون من قبل ، ولكنه فى كتابه هذا يشرحها شرحاً موضوعياً . كما أنه قرر أن الكتب التى كتبت فى الموضوع من قبل كانت « كتب حجاج ومجادلة » ، ومن هذا نستنتج أن المسلمين جادلوا وناقشوا المذاهب الهندية . ويحاول البيرونى أن ينسب الصوفية إلى الهنود وكذلك ينسب إليهم النصارى « لتقارب الأمر فى جميعهم فى الحلول والاتحاد[1] كما أنه يذكر أنه ترجم إلى اللغة العربية كتابين من كتب عقائد الهنود أحدهما فى المبادئ وصفة الموجودات ، والثانى فى تخليص النفس من رباط البدن .

ويقرر البيرونى أن عداوة الطائفتين الكبيرتين من الهنود — البراهمة والهند — للمسلمين عداوة قاتلة ، وأنهم لا يعترفون للمسلمين بفضل ولا بعلم . يقول : « إنهم يعتقدون فى الأرض أنها أرضهم ، وفى الناس أنهم جنسهم ، وفى الملوك أنهم رؤساؤهم ، وفى الدين أنه نحلتهم ، وفى العلم أنه ما معهم ، فيترفعون ويتبظرمون ويعجبون بأنفسهم فيجهلون . . . إنهم إن حدثوا بعلم أو عالم فى خراسان وفارس استجهلوا المخبر ولم يصدقوه للآفة المذكورة ولو أنهم سافروا وخالطوا غيرهم لرجعوا عن رأيهم » . ويعلن البيرونى فى مواضع عدة أنهم مجتمع مغلق انطوى على نفسه وحاول بكل الوسائل أن يبتعد عن غيره من المجتمعات ، ويدهش أن قدماءهم لم يكونوا كذلك ، فيذكر عن براهمن : أنه يقول حين يأمر بتعظيم البراهمة « إن اليونانيين — وهم أنجاس — لما تخرجوا فى العلوم وأنافوا فيها على غيرهم ، وجب تعظيمهم » فما عسى أن نقول فى البراهمن إذا حاز إلى طهارته شرف العلم ؟ ! » . ويقرر البيرونى أن الهنود « كانوا يعترفون لليونانيين بأن ما أعطوه من العلم أرجح من نصيبهم » ، ويبين تجربته الخاصة فيهم : « إنى كنت أقف من منجميهم مقام التلميذ لعجمتى فيا بينهم وقصورى عما هم فيه من مواضعاتهم ، فلما اهتديت قليلا لها أخذت أوقفهم على العلل ، وأشير إلى شىء من البراهين ، وألوح لهم الطرق الحقيقية فى الحسابات ، ا فانثالوا على متعجبين وعلى الاستفادة متهافتين : يسألون عمن شاهدته من الهند حتى .أخذت وأنا أريهم مقدارهم وأترفع عن جذبهم مستنكفاً ، فكادوا ينسبوننى إلى السحر » .

ثم يقارن بينهم وبين اليونانيين فى الجاهلية قبل ظهور المسيحية ، فرأى أن خواص اليونانيين يشبهون خواص الهنود فى النظر ، وعوام الأولين يشبهون عوام الآخرين فى عبادة الأصنام . ولكن اليونانيين فازوا بالفلاسفة الذين كانوا فى ناحيتهم ، حتى نقحوا لهم الأصول الخاصة دون العامة[1] » « ولم يك للهند أمثالهم ممن يهذب العلوم ، فلا تجد لذلك لهم خاص كلام إلا فى

---

(١) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة : ، جـ ١ ص ٥ — ٩ .

غاية الاضطراب وسوء النظام ، ومشوباً فى آخره خرافات العوام من تكثير العدد وتمديد المدد ، ومن موضوعات النحلة التى يستفظع أهلها فيه المخالفة ، ولأجله يستولى التقليد عليهم . إنى لأشبه ما فى كتبهم من الحسابات ونوع التعاليم إلا بصدف مخلوط بخزف أو بدر ممزوج ببعر ، أو بمها مقطوف بحصى ، والجنسان عندهم سيان ، إذ لا مثال لهم لمعارج البرهان »[1] فهم إذن لم يعرفوا البرهان ، أو بمعنى أدق لم يصلوا إلى المناطق ، ولم يضعوا النظرية العلمية كما فعل اليونان ، ولذلك لا أثر لهم فى الفلسفة أو فى علم الكلام ، إنما كان أثرهم فى التصوف . وقد عرفت فيدا البرهمانية للمسلمين ، وبهذا عرف المسلمون وحدة الوجود عن هذا الطريق — طريق الهند — كما عرفوها من طرق أخرى . وانتقلت إليهم طريقة اليوجا ، وقد كان مسلكها فى السيطرة على النفس البشرية والانتقال منها إلى الحقيقة الكلية . . الفناء فى الله . وعرف المسلمون الطريقة الجينية من رهبان المسيحيين . ويذهب بعض مؤرخى الفكر الإسلامى إلى أنها أثرت فى زهاد المسلمين . والجينا طريقة تعذيب للجسد وللنفس وتختلف عن اليوجا فى هذا . ويذهب البعض إلى أن اليوجا والجينا قد أثرتا فى أبى حامد الغزالى . والجينا تذهب أيضاً إلى مذهب الجوهر الفرد ، وقد ذهب المسلمون إلى وجود ما يشبه مذهب الجوهر الفرد عند الهنود . ثم عرف المسلمون مذهب البوذية وطريقها فى الخلاص ، والفناء فى النرفانا ! ! . هل كان لهذا كله أثر فى المسلمين ؟ .

إن مذهب الجوهر الفرد عند المسلمين لا يتصل بمذهب الهنود ، إن له قوامه الخاص . وصلته بالنظرية الإسلامية فى القدرة الإلهية ، إنه فرع عن القدرة الإلهية : إذا كان الله قادراً على كل شىء فهو قادر على تفريق الجسم حتى ينتهى إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع قط ، أى ينتهى إلى جزء لا ينقسم . أما أن الجينية قد أثرت فى زهاد المسلمين الأوائل ، فهذا خطأ : إن زهاد الصحابة — وقد لجأ بعضهم إلى تعذيب النفس حقاً — لم تصل إليهم الجينية فى أية صورة . كان تعذيبهم للنفس ناشئاً عن شفافية « النفس اللوامة » وغلوها فى تصور الخطيئة. لقد ربط بعضهم بنفسه إلى سارية المسجد فى قيظ الصيف وتحت ناره المحرقة المستعرة ، أو فروا إلى البادية فراراً من ذنوبهم وتكفيراً عن خطيئات نفسية أو مادية ، خوفاً من عذاب الله ، لا أملا فى العودة إلى الله — الذات الكلية — أو المحور فى الوجود العام . . . لم يعرف المسلمون هذا على الإطلاق فى عهد زهدهم .

أما أن « البصرة » قد تلقت بعد ذلك مذاهب الهنود الصوفية من حلول واتحاد وفناء وغيره من تصورات صوفية ونفذت بها إلى قلب التصوف ، فنحن لا نستطيع أن نؤيده أو ننكره . .

(١) البيرونى : تحقيق ما للهند . جـ ١ ص ١٧ ، ١٨ .

(٢) البيرونى : تحقيق ما للهند : جـ ٣ ص ١٩ .

حتى يكتب تاريخ التصوف كاملا . ولكن حقائق التصوف كما قلت تنقسم إلى قسمين تصوف سني وتصوف فلسفي . أما الأول فنشأ من القرآن ومن السنة ، وبهما سار وتطور والتصوف الفلسفي أخذ من كل المذاهب ومزجها وخلطها . أما الأول فيمثل الإسلام ، وهو تفسير ذوقي للإسلام ولمصدريه الكبيرين : القرآن والسنة . وأما الثاني فعنصر دخيل لا يمت للإسلام ولا للمسلمين بصلة .

ولقد وقف الإسلام أمام غنوص الشرق سواء أكان فارسياً أم هندياً ، كما وقف أمام غنوص الغرب — الأفلاطونية المحدثة — موقف العداوة والبغضاء ، يجالدها أشد مجالدة وأعنف جهاد .

تلك هي القوى التي تجمعت وزحفت على الوحي . . . الوحي الإلهي الآتي من مكة ، محاولة إيقاف ثورة حضارته ، تقارعه وتصارعه بكل ما ملكت من وسائل وما أوتيت من حيل ، وظنت أن من البساطة بمكان أن تطمس ما أتى من أعلى واستكن على جبال مكة . . .

ولم يحدث هذا إطلاقاً . . . لقد بقي القرآن .

الفصل الخامس

العوامل الداخلية لنشأة الفكر الإسلامى الفلسفى

قلنا إن القرآن حدد ميتافيزيقاه وفيزيقاه ومذهبه الإنسانى ، ولم يطلب من المسلمين تجاوز هذا المذهب الفلسفى المتكامل ، ولكنه دعاهم إلى معاناة الحياة واكتشاف مناهج تقودهم فى دروبهم وأقبلت العوامل الخارجية تهز كيان البنيان . ولكن لا أحد يستطيع أن ينكر انتفاضات البنيان الداخلية ، وتشوفه نحو فكر إسلامى أصيل . أو بمعنى آخر : إذا كانت هناك عوامل خارجية لقيام فلسفة خارجية أصيلة ، فهناك أيضاً عوامل داخلية . وأهم هذه العوامل وعلى أهميتها فى الترتيب هى :

١ ــ العوامل اللغوية .

٢ ــ العوامل السياسية .

٣ ــ العوامل الاقتصادية .

١ ــ العوامل اللغوية

هل من الممكن أن نجد فى أساس الفكر الإسلامى التفسير اللغوى . أو بمعنى أدق هل محاولات المسلمين الفلسفية الأولى إنما هى كانت محاولات تفسيرية لغوية للكتاب وللحديث ، بل للجزئيات والكليات الطارئة عليهم . حدث بلا شك اختلاف فى التفسير كان مرده إلى اختلافات لغوية تفسيرية حول تصورات قرآنية وحديثية . اختلفوا فى المفهوم اللغوى للآيات المحكمات وللآيات المتشابهات ، وبلا شك نشأ عن هذا التجسيم والتنزيه . اختلفوا فى تفسيرات لغوية فى القضاء والقدر . فنشأ عن هذا الجبر والاختيار . اختلفوا فى تفسيرات لغوية حول المؤمن والفاسق والكافر فنشأ عن هذا مشكلة المنزلة بين المنزلتين . اختلفوا فى معنى الخروج والإرجاء والاعتزال فنشأ عن هذا أصل من أصول المسلمين : هو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ــ اختلفوا فى الأسماء والأحكام ونشأ عن هذا المعتزلة . هل كان تكون الفرق الكلامية ، بل المذاهب الفقهية أيضاً ناشئاً عن اختلافات ى البنية اللغوية الصادرة عن هذا المجتمع الجديد . إن الموضوع لفى حاجة إلى بحث أوسع وأخطر . فقد يكون من المحتمل إذا بحثنا الأمر

من هذه الوجهة من النظر أن نرد الحياة العقلية الإسلامية كلها ، إلى تفسير لغوى أو فيلولوجى أو بمعنى أدق إلى العوامل الداخلية لبنيان هذه الأمة الإسلامية التى تعددت أجناسها بين عرب أقحاح ، هم مختلفون فى بنيانهم اللغوية ، وبين مهجنين وموالدين تناولوا هذا اللسان العربى واختلفوا فيه وعليه أيضاً أشد الاختلاف .

٢ ـ العوامل السياسية

هل يمكن النظر إلى قيام فلسفة إسلامية من وجهة نظر سياسية . إننا نعلم أن المسلمين بعد وفاة النبى (ص) . قد اختلفوا سياسياً. ثم بقى الاختلاف كامناً حتى مقتل الخليفة الثالث وبموته ـ كما هو معروف ـ انفجرت الخلافات السياسية وفى أثرها تكونت المذاهب . إن الشيعة بفرقها المختلفة وبفلسفة هذه الفرق فلسفة عارمة ، متعددة النواحى فى صورتها الاثنا عشرية أو الإسماعيلية أو الزيدية ، إنما نشأت وتطورت نتيجة لأصل سياسى ، بل إن المذاهب اليونانية والغنوصية إنما انقدحت فى فلسفة الشيعة لتدعيم فكرة الإمام المعصوم . واستخدمت كل حجة فلسفية من قبل ومن بعد لتدعيم أصل سياسى ، ونحن نعلم أيضاً أن الخوارج بطوائفها المتعددة إنما نشأت عن عامل سياسى ، والمعتزلة فى نشأتها سياسية وهى فى تطورها كذلك . بل إنها فى عهد أبى الهزيل العلاف انقلبت فرقة سياسية سرية ، ثم تم لها الانتصار حين استولت على السلطة لمدة طويلة من الزمان . ويفسر الإرجاء نفس التفسير ، فمن وجهة نظر بعض الباحثين ، كان الإرجاء أداة سرية لخدمة الأمويين ومحاولة لتبرير وجودهم كمغتصبين للخلافة الإسلامية . بل قيل إن الفلسفة المشائية نفسها قد جلبت إلى العالم الإسلامى لتدعيم طراز من السياسة . والمأمون مثال صادق على هذا . وأغلب ما حدث فى تاريخ المسلمين من غزوات حيوية فكرية أو ثروات حيوية فكرية ـ إنما انقلبت إلى ثورات سياسية : الكيسانية وخليفتها القرامطة . الشيعة الإسماعيلية وخليفتها الدولة الفاطمية ، الزيدية وخليفتها دول الزيود فى المغرب وفارس واليمن ، لسنا نحصى هنا أثر العامل السياسى فى قيام الفكر الإسلامى ، ولكن هذا العامل كسابقه يحتاج إلى بحث أطول وأشمل .

٣ ـ العوامل الاقتصادية

وهناك نظرة إلى اعتبار العامل الاقتصادى هو سبب نشأة الفرق الإسلامية وبالتالى نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام . فقد كان الاقتصاد إلى حد كبير أو بمعنى أدق شعور الطبقات المحرومة فى عهد عثمان داعياً إلى قيام التشيع والتفات جماهير كبيرة من الفقراء حول على

ابن أبى طالب . وتمثل هذا بصورة صادقة حين سوى على بين أغنياء الصحابة ، وفقراء المسلمين مما دعا الزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله إلى الإنتفاضة ضد على وإثارة الحرب الأليمة ضده . ثم يقال أيضاً إن أساس قيام الكيسانية وهى حركة كبرى فى تاريخ الإسلام تفرع عنها ثورة القرامطة وثورة الزنج إنما كانت بسبب تسوية المختار بن أبى عبيد بين العرب والموالى فى العطاء . وفى بعض النماذج التى وصلتنا عن نشأة المعتزلة القديمة أن أساس قيام المعتزلة كان عاملا اقتصادياً هو عدم رعاية السلطان لأموال بيت المال . وعدم توزيعها بين المسلمين بالتساوى ويعلل نشأة القدرية نفس التعليل وسنذكر فيما بعد عبارة معبد الجهنى المشهورة :

« إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم . ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله »

كانت هذه العبارة أساس مذهب حرية الاختيار فى العالم الإسلامى وهى التى نشأت عنها المعتزلة فيما بعد . لست أود أن أقوم باستقراء كامل لهذه البرهات ، ولكن من الخطأ أن نفرد عاملا من هذه العوامل عن العامل الآخر . إن من الأولى أن نقول إن البنيان قد أقيم وأساسه إسلامى بحت ، ثم بدأ البنيان ينزو نزواته الحيوية ، ويثور ثوراته الداخلية ، وهبت عليه فى الآن نفسه أعاصير العوامل الخارجية ، خلال هذا تكونت الفلسفة المسلمة والفلسفة الإسلامية . الأولى من انفداحة باطنية ؛ والثانية أمشاج من فلسفات خارجية مع عناصر إسلامية — الفلسفة المسلمة إنما هى تعبير عن هذا المجتمع الإسلامى ، والفلسفة الإسلامية إنما هى ترف عملى قامت به مجموعة من الإسلاميين انفصلت فكرياً عن هذا المجتمع .

الباب الثالث

البواكير الأولى للحركة العقلية الإسلامية

الفصل الأول

الفقهاء وعقائدهم الكلامية

انتشر المسلمون فى الأرض ، فتوغلوا شمالا وجنوباً وشرقاً وغرباً من بيتهم الحرام ، وعلت أعلامهم فى كل مكان فى أمد قليل . وكانت ألسنتهم تدندن بالقرآن ، وآذانهم تصيخ السمع له ، ولكن أقبلت الدنيا عليهم ، فشغل الكثيرون بها ، ثم ما لبثوا أن اختلفوا عليها ، وأراد كل أن يشرع لنفسه ولمنهجه فى الحياة . وكانوا يواجهون العالم كله ، العالم الذى فتحوه وغلبوه بالقرآن وبسنة محمد صلى الله عليه وسلم . . وهذا ما كانوا يملكون ، فاتجهوا إلى القرآن وإلى السنة يتأملون فيهما ويستخرجون الحقيقة ، وبالقرآن أيضاً يخاطبون الأمم : أمماً عريقة فى الحضارة ، راسخة فى الفكر ، متمكنة فى الجدل .

اتجهوا إلى القرآن — كما قلت — يقرأونه ويتدبرونه ، و « القرآن حمال أوجه » يعطى لكل « الوجه الذى يريد » . ومن هذا التدبر وهذا التفكر فى أعماق النص الإلهى ، بدأ الفكر الإسلامى. اختلفت الطرق بالناس ولكن الأصل واحد هو : القرآن .

والحياة الإسلامية كلها ليست سوى التفسير القرآنى : فمن النظر فى قوانين القرآن العملية نشأ الفقه . ومن النظر فيه ككتاب يضع الميتافيزيقا نشأ الكلام . ومن النظر فيه ككتاب أخروى نشأ الزهد والتصوف والأخلاق . ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة ومن النظر فيه كلغة إلهية نشأت علوم اللغة . . . إلخ . وتطور العلوم الإسلامية جميعها إنما ينبغى أن يبحث فى هذا النطاق : فى النطاق القرآنى نشأت ، وفيه نضجت وترعرعت ، وفيه تطورت ، وواجهت علوم الأمم تؤيدها أوتنكرها فى ضوئه .

كان عهد عثمان مدخلا لأفكار غلاظ دخلت إلى المسلمين ، ولم يكن لعثمان أو لغيره [illegible] دخل فى كل ما حدث . . . كانت الحوادث تتلاحق والحياة الإسلامية تتغير ، وأمم شتى

تدخل الإسلام . كان المعترك الجديد . خلافة عثمان ، وكانت هذه الخلافة — كما نعلم — الثالثة . وقد أحس قلة من خلص الصحابة أن الأمر نزع من على للمرة الثالثة ، وأنه إذا كان الأمر قد سلب منه أولا لكى يعطى للصاحب الأول . ثم أخذ منه ثانياً لكى يعطى للصاحب الثانى ، فقد أخذ منه ثالثاً لكى يعطى لشيخ متهاو متهالك لا يحسن الأمر ولا يقيم العدل . . يترك الأمر لبقايا قريش الضالة . وحقاً إننا لا نجد فى ذلك الزمان — السنوات الأولى من خلافة عثمان — تنازعاً واضحاً ، ولكن نجد تهيؤاً كبيراً لحركة عقلية مقبلة ، يشتد فيها النقاش .

ومما لا شك فيه أن هؤلاء الجماعة من خلص الصحابة وزهادهم كانوا يتأملون الأحداث فى السنوات الماضيات بعد وفاة الرسول صلوات الله وسلامه عليه وينظرون هل بدت شقة خلاف بين عهدهم وعهد الشيخين ، أو بين عهدهم وعهد الرسول ؟! لم يكن ثمة خلاف كبير ، فالشيخ الثالث قائم على القرآن ، متبع لسنة النبى العظيم . ولقد ذهب رسول الله وهو عن عثمان راض ، وذهب الشيخان الكبيران وهما عن عثمان راضيان . بل وهذا ربانى الأمة وعالمها ، بل السيد الذى طلب الحق ، هو أيضاً راض عن الشيخ الثالث . فعلام إذن الخلاف ؟ .

ولكن جمهور الناس لا يرضى ولو رضى المقدسون من صحابة الرسول . وحتى إذا قام الخلاف على « الكنوز » بين عثمان وأبى ذر ، وبين أبى ذر ومعاوية حاكم الخليفة على الشام — أطاع الصحابى الجليل وذهب إلى الربذة منفياً . معلناً أنه يطيع صاحب الأمر ولو كان عبداً من الأحباش . وإنه يذهب إلى هناك لكى يموت « أمة وحده » معلناً أن بشارة الرسول سبيل التحقيق . ولكن جمهور الناس لا يرضى ، وشتات من اليهود — قد آمنوا نفاقاً — لا يرضون . وسواء أكان عبدالله بن سبأ حقيقة تاريخية أم لم يكن ، فقد كان — لليهود المستسلمة دخل فى الفتن . . . وقامت الفتنة . .

وحين تولى « ربانى الأمة » الأمر اختلف عليه المسلمون ، هذا من شيعته وهذا ليس من شيعته . ومضوا يتضاربون بالسيف ويتضاربون باللسان . وتعقدت المسائل وتشابكت . فأما شيعة على فقد كان منهم من أحبوه عن يقين وإيمان ، وساروا فى ركب الإمام وهم على إيمان مطلق بأنه الأثر الباقى لحقيقة الإسلام الكبرى . وكان منهم من أحبوه فتنة ، افتتنوا بالسيد الإيثارى . بطفل مكى ظهر فى مطلع النبوة يؤمن بحقيقتها ويقف بجانب السيد العظيم — محمد رسول الله — أمام مشيخة قريش جميعاً . . ثم ينام فى مكان النبى ، فى فراشه ، حين تركه مهاجراً . ثم أسطورة القتال فى جميع مواقع القتال . ثم نفحات العلم ، يلقيها إليه محمد صلى الله عليه وسلم . . . وينادى الرسول فيهم : « أنا مدينة العلم ، وعلى بابها » . ثم يستمعون إلى حديث غدير خم . وإلى حديث الكساء . وإلى هؤلاء ألقى اليهود المستسلمة ، وموابذ الفرس الضاغنون على الدين الجديد . بأفكار القداسة والعصمة والجلالة محاطة بابن عم محمد صلى الله عليه وسلم

وقبلها الجمهور الكبير . وبجانب هذا : « العثمانية » و « الأموية » الذين كرهوا الإسلام أشد الكراهية ، وامتلأت صدورهم بالحقد الدفين نحو رسول الله وآله وأصحابه . . كرهوا أبابكر وعمر كما كرهوا علياً سواء بسواء ، ولكن واتتهم الفرصة فقط حين قتل عثمان . وباسم الشيخ الشهيد ، وأمام جمهور الشام ، قاموا يعلنون أنهم إنما يغضبون لدم صاحب من أصحاب رسول الله مضى رسول الله وهو عنه راض ، ومضى الشيخان وهما عنه راضيان ، قد أهدر دمه ، وهم أولياؤه . وخدع أهل الشام حقاً ، وتبعوا الكذب والخداع ، ولم يعلموا حينئذ أن من يتمسحون بالشيخين كانوا أشد أعداء الشيخين ، وأنهم خضعوا لهما خلال حكميهما خوفاً من سطوة المسلمين ، وتمكيناً فقط لأقدامهم فى المجتمع الجديد ، وقد كانوا بالأمس فقط « الطلقاء » و « المؤلفة قلوبهم » . . .

وظهر الخوارج ، يعلنون أن الحكم لله — لا للرجل ، وضاع الحق ، وقتل « على » ، وتولى الحسن أمر خلافة المسلمين بعد أبيه ولكن معاوية الكريه كان له بالمرصاد . وآخر الأمر بايع الحسن معاوية . رأى جماعة من أصحاب الحسن بن على عليه السلام أن معاوية ابن قريش العاتى يتحكم فى أعناق المسلمين ، فاعتزلوا الجماعة كلها وانقطعوا للعلم والعبادة ، يقرأون القرآن ويتدبرونه ، وينظرون للخطب الجسيم السياسى ينزل ببلاد الإسلام فلا يهتمون به ولا يأبهون له . ومن هنا نشأ اسم « المعتزلة » الذى سيطلق فيما بعد على تلك الفرقة العقلية المشهورة[1] .

وفى وسط هؤلاء المعتزلة عن الناس . ظهرت أول مدرسة فكرية فى تاريخ الإسلام ، وهى مدرسة محمد بن الحنفية الابن الثالث لعلى بن أبى طالب ، وأكثر أولاده علماً وسمتاً وفضلا ، وقد عبر عن هذه المدرسة باسم المكتب ، ولم يتنبه الباحثون إلى أهمية هذه المدرسة الأولى ، بالرغم من أهميتها ، وبالرغم من أنها تفوق مدرسة الحسن البصرى فى آثارها فى أفكار المسلمين حينئذ ، ولم يتنبه الباحثون أيضاً إلى أن نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام إنما كان فى المدينة ، حيث ازدهرت تلك المدرسة ولم يكن فى البصرة ، ولن نعرض الآن لشخصية محمد بن الحنفية ولا لأهميته فى تاريخ التشيع ، ولقد فعلنا هذا فى الجزء الثانى من نشأة الفكر ، ولكن حسبنا الآن أن نقول : لقد صور محمد بن الحنفية فى صور مختلفة ، فهو عند أهل السنة عالم من علماء أهل البيت ، بل أكبر علمائه ، سار على السنة ولم يخرج عليها ، وعاون على تهدئة الفتنة الكبرى التى أعيت كاهل المسلمين ، وحطمت وحدتهم ، وتسببت فى أعتى النكبات التى حدثت لهم ، فى أول تاريخهم فى هذه الحياة ، فهادن بنى أمية وبايعهم ، حقناً للدماء ، وتخليصاً للمجتمع الإسلامى من ظلم بنى أمية وعسفهم وجورهم ، وهو عند الشيعة المعتدلة ملهم حركة المختارية وأستاذ المختار بن أبى عبيدة ، وبهذا انتقم لآل البيت من مقتل أخيه الحسين ، وهو عند غلاة الشيعة ، مؤسس الكيسانية وهى فرقة غنوصية غير المختارية ، اعتبر محمد بن الحنفية

---

(١) أبو الحسن الملطى : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع . ص ٢٨ .

مهديها الغائب ، ولقد عاشت الكيسانية خلال التاريخ وتطورت أعنف تطور ، وينتسب إليها القرامطة وغيرها من فرق ، كان لها شأن كبير فى العهد العباسى ، وبالتالى فى تاريخ الإسلام كله » ويهمنا الآن أنه كان فى مكتب محمد بن الحنفية أو فى مدرسته فى المدينة ابناه الإمامان أبوهاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية (المتوفى عام ٩٨ هـ) والحسن بن محمد بن الحنفية (المتوفى عام ١٠١ هـ) .

أما أولهما : أبوهاشم ، فقد صور لنا فى رواية على أنه غنوصى قاتم ، وقد بحثت هذه الصورة بحثاً وافياً فى كتابى نشأة الفكر الفلسفى — الجزء الثانى — .

وصورته لنا المعتزلة على أنه منشئ الاعتزال فى المدينة ، وفى مكتب أبيه فيها يقول الكعبى « وكان واصل بن عطاء من أهل المدينة . رباه محمد بن على بن أبى طالب وعلمه وكان مع ابنه أبى هاشم عبدالله بن محمد فى الكتاب . ثم صحبه بعد موت أبيه صحبة طويلة »[1] ويردد هذا صاحب المنية والأمل « أبو هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية، وهو الذى أخذ عنه واصل وكان معه فى المكتب ، فأخذ عنه وعن أبيه »[2] .

فنشئ الاعتزال — طبقاً لهذه الرواية هو أبوهاشم عبد الله بن الحنفية ، وموطن الاعتزال — طبقاً لهذه الرواية أيضاً هو المدينة لا البصرة .

أما ثانيهما : فهو الإمام الحسن بن محمد بن الحنفية (المتوفى عام ١٠١ هـ) . شخصية من أهم شخصيات الفكر الإسلامى الأول .

ويذكر عبدالجبار : لم يكن الحسن بن محمد بن الحنفية مخالفاً لأبيه وأخيه إلا فى شىء من الإرجاء أظهره[3] ، وقد كتب أول كتاب فى العقائد فى الإسلام « وهو كتاب فى الإرجاء» .

وكان أكبر تلامذته غيلان بن مسلم الدمشقى : فقد حمل عنه الأرجاء فى الشام — كما أن الإمام أبا حنيفة النعمان قد تأثر به ، وإنه لم يكن قابله وتتلمذ عليه ، فقد نفذ إرجاء الحسن إليه ، وردده أبو حنيفة كما هو :

وقد كان لكتاب « فى الإرجاء » أثر كبير فى العالم الإسلامى . تلك هى المدرسة الإسلامية الفكرية الأولى التى خرج أكبر رواد الفكر الإسلامى الأولين منها . نشأت فى المدينة وكانت المدينة تعيش فى شظف من الحياة ، ومسبغة مريرة قاسية ، وكأنها نأت عن كل ما حواليها .

---

(١) البلخى : الكعبى : كتاب المقالات فى كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (تحقيق المرحوم الأستاذ فؤاد سيد) ص ٦٤ .

(٢) ابن المرتضى : المنية ... ص ١١ .

(٣) القاضى عبد الجبار : فرق المعتزلة ص ١١ .

ولكنها كانت تعتلج فى باطنها مرارة وغثيان . ولم يفهم أمير الأمويين هذا . إنه لم يعرف فى هذا الحين — أنه خلل الرماد وبيض النار — لم يدرك هذا إلا آخر الأمر . أما فى البصرة فى ذلك الوقت فكانت عين أمير المؤمنين تنظر وأذنه تستمع شيئاً واحداً : مدى سخط الأقوياء من أهل البصرة أو رضائهم عن بنى أمية تسمع فقط مدى ولاء هؤلاء الأغنياء — سواء باختيارهم أو قسراً — لخليفة دمشق ، وكان خليفة دمشق غارقاً لأذنيه فى جاهليته الأولى ، بين جواريه ومغانيه وملاهيه وطربه يرتكب الكبائر سرًّا أو علانية ، ويحطم فى بناء المجتمع الإسلامى الخلقى كما حطم بناءه السياسى والاقتصادى . وظن خطأ أنه حلل المجتمع الإسلامى ، وأنه أشاع الفاحشة بين الناس ، فعاد واقعهم إلى الخمر والنساء والرذائل العادية والشاذة وأنه أنهكهم — بما حملهم من أوزار وخطايا : وبهذا يسهل عليه حكمهم : ظن خطأ أن الناس على دين ملوكهم وأنهم لا يفعلون غير ما يفعل ولا يأتمرون إلا بما يأمر :

وللمجتمع نزواته الحيوية — كما قلت — وكانت أول نزوات هذا المجتمع نشأة الحلقة الزاهدة والمدرسة الكبرى ، التى خرج رواد الفكر الإسلامى منها . ولهذا تفسير أيقن جماعة من خلص التابعين أن الأمر ليس لهم ، وأن الدنيا تغيرت بهم وعليهم ، وأن شرع الله — وشرع الله هو الواقع الذى انتظم على الأرض لسعادتهم لا لشقائهم — لا يأبه به حاكم ولا محكوم .

المباحث القدرية الأولى

عاد محمد بن الحنفية إلى المدينة بعد أن عانى من الأحداث السياسية ما لم يعانيه بشر من قبل . رأى مصرع أبيه فى الكوفة ثم مقتل أخيه الحسن فى المدينة مسموماً ، ثم استشهاد أخيه الحسين فى كربلاء على يد يزيد .

ولم يكف الرجل أبداً عن النضال السياسى ، فقد وقف لعبدالله بن الزبير بالمرصاد ، ثم كان وراء حركة المختار التى بطشت بكل من شارك فى قتل أخيه الحسين . ولم يهدأ له بال حتى ألقى برأس قاتله عبيد الله بن زياد تحت أقدامه ولم يستطع — بعد — المقاومة السياسية فبايع الأمويين . واعتزل فى المدينة بعيداً عن الناس ، وفى المدينة أنشأ المكتب — كما قلنا — ودرس فيه — كما درس فيه ابناه أبو هاشم والحسن .

وفى هذا المكتب وفى المدينة نفسها تبلورت الفكرة التى عرفت باسم القدرية — الفكرة التى تنكر : أن أعمالنا إنما تجرى بقدر الله وأن علينا الخضوع التام لهذا القدر الذى لا مناص منه ولا فرار . كان معاوية يعلن الجبر فى الشام « ثم حدث رأى المجبرة من معاوية ، لما تولى على الأمر ورآهم لا يأتمرون بأمره ، فجعل لا يمكنه حجة عليهم وأوهم أن المنكر لفعله ، قد ظلمه

فقال أو لو لم يرني ربي أني أهلا لهذا الأمر ، ما تركني وإياه .. ولو كره الله ما نحن فيه لغيره ..

ومرة ثانية لا يجد حجة لسلبه الخلافة من بني هاشم ، فيضيف الأمر إلى الله تعالى وإرادته « أنا خازن من خزان الله تعالى : أعطي من أعطاه الله ، وأمنع من منعه الله تعالى ، ولو كره الله أمراً لغيره » . . . ومرة أخرى يقول : « إنما أقاتلكم على أن أتأمر عليكم . وقد أمرني الله عليكم » وحدث من ملوك أمية مثل هذا القول »[1].

كان الجبر حينئذ دعوة سياسية استخدمها بنو أمية ضد العلويين وضد جمهور المسلمين كله « نشأ في بني أمية وملوكهم ، وظهر في أهل الشام ، ثم بقي في العامة وعظمت الفتنة فيه »[2] .

ورأى محمد بن الحنفية . وابنه أبو هاشم وهما أصحاب البيت الذي سلب الحق : أن يعلنا في هدوء الفكرة المضادة : إنكار القدر وإنكار إضافته إلى الله .

وفي المدينة نفسها ظهر معبد الجهمي « المتوفى عام ٨٠ هـ » .

هل كان معبد الجهمي صدى « لهذه المدرسة العلوية . وقد كان العلويون يعبرون عن ضمير الشعب حينئذ . كان معبد الجهمي مدينيًا أولا ، وروى عن أبي ذر الغفاري ثانياً . ونحن نعلم أن أبا ذر الغفاري كان علويًا ، يؤمن بأحقية علي في الخلافة ، كما كان ينادي بنظرية الكنوز » بمقاومة من يكنز الذهب والفضة ، ولا ينفقونها في سبيل الناس ، أي يؤمن بسيلان المال وعدم تجميعه كما يعلن أيضاً أن المال مال المسلمين لا مال الله . وتردد هذا كله في دعوة معبد الجهمي ، كما ستردد أيضاً في آراء غيلان الدمشقي فيما بعد .

فلا شك إذن أن معبد الجهمي إنما كان تلميذاً وأثراً لمدرسة محمد بن الحنفية .

إن الأخبار عن هذا التابعي الصدوق قليلة جداً . ولكن أجمعت كتب العقائد الإسلامية على أنه أول من تكلم في القدر من المسلمين .

لقد ظهر الخوارج ، كما نعلم ، في عهد الإمام علي بن أبي طالب وأعلنوا أن « الحكم لله لا للرجال » ، وقد أداهم إلى هذا الأصل « التحكيم » ، فقد أنكروا أن يحكم علي في الحق رجلا أو رجلين : إذا كان علي هو صاحب الحق ، فلم تراجع وقبل التحكيم ؟ الحق حق الله ، فليمضوا محاربين مجاهدين فيه حتى يرزقوا إحدى الحسنيين . وما كان لنبي إذا وضع لأمته أن ينكص على عقبيه . ولما ناقشهم الإمام وجادلهم : بأنهم هم الذين أرغموه على التحكيم ، وأنه كرهه أول الأمر لأنه يعلم أن الحق حق الله وأنه لن ينكص على عقبيه فيه ، ولكنهم هم سأموا القتال فدفعوه أن يضع الأمر في يد رجلين من الرجال : فلما قبله نكصوا هم على أعقابهم

(١) القاضي عبد الجبار – طبقات المعتزلة ص ١٤/٣ .

(٢) القاضي عبد الجبار : فرق المعتزلة ص ١٤٤ .

وطلبوا منه المضى فى الحرب ، وأعلنوا توبتهم عن التحكيم ، فيرفض على أن ينقض وعده أن يرسل رسوله للتحكيم . . . هنا بدأ الخوارج الحرب المريرة وقاموا بها مجالدين الإمام علياً بكل ما ملكوا من وسائل . ومات على ، فقام الخوارج يقاومون أيضاً بنى أمية ، وسرعان ما تكون مذهبهم : فأعلنوا أن الإيمان ليس هو ما وقر فى القلب ونطق به اللسان ، بل إنه ما صدقته الجوارح ، أى أن الإيمان لا ينفصل عن العمل . . ومن هنا توصلوا إلى أخطر النتائج وهى أن الفاسق غير مؤمن . . وكل مخالف للخوارج فى فكرتهم هو فاسق، وبالتالى هو غير مؤمن ، فيحل قتله وقتل أطفاله واستحلال نسائه[١] .

ولقد ضج المجتمع الإسلامى بالخوارج وبآرائهم ، ومع ذلك فقد كانت تلقى صدى فى عقول الكثيرين ، فاستجابوا لها . ولم يعرف الخوارج (التقية) كما عرفها الشيعة ، فانقضوا على مخالفيهم يفشون فيهم القتل الذريع . ووجدت دعوتهم فى عدم إيمان المخالف أكبر صدى . ووجد الإمام الحسن بن الحنفية أن الذين قاتلوا جده مستندين إلى أصل ظاهره الصدق وباطنه الإفك ، هو « الحكم لله لا لعلى » ، ينشرون أصلا آخر خطيراً لقتل المسلمين ، وهو أن لا عقد بدون عمل ، فنفر لجادلتهم ، وأعلن أنه لا يضر مع الإيمان معصية ، وكان يكتب الكتب للأمصار ويعلنها للناس . وبينما كان منطق الخوارج أن مرتكب الكبيرة كافر ويجب قتله ، كان الحسن يعلن أن الطاعات وترك المعاصى ليست من أصل الإيمان حتى يزول الإيمان بزوالها[٢] .

أبو حنيفة النعمان

وهنا ظهرت أول فرقة من أهل السنة ، ويمثلها — بعد الحسن بن محمد — مجموعة من العلماء على رأسهم أبوحنيفة النعمان المتوفى ١٥٠ هـ / ٧٦٧م لم يكفروا أصحاب الكبائر ، ولم يحكموا بتخليدهم فى النار . وكان تكفير أهل الكبائر وعدم تكفيرهم الشغل الشاغل للمسلمين فى ذلك الوقت .

ولكن لم يكن هذا وحده ما يميز أبا حنيفة ومدرسته . إن هذا الإمام الفارسى ، الذى يعتبر أول من أرسى قواعد الفقه ، كان الفيلسوف الأول للإسلام ، المنبثق عن روح الإسلام وحقائقه ، فلم يكن يستطيع — وهو يتصدر الإمامة العظمى للمسلمين ويكتب لهم قانونهم العملى — أن

---

(١) قام تلميذى الدكتور عمار طالب بكتابة بحثه فى الماجستير عن « آراء الخوارج الكلامية وتحقيق كتاب الموجز لأبى عمار الكافى الأباضى » وقد أقام البحث آراء الخوارج الكلامية فى نسق فلسفى رائع . وسيظهر الكتاب قريباً .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ٥٠ ، جـ ٢ ص ٢٢١ .

يتركهم وهم فى معترك الفرق والفلسفات نهباً للقلق العقائدى يتخطفهم ويمزق عقولهم وقلوبهم نعرض فى حلقاته المتعددة آراءه الكلامية والعقائدية . وقد تنبه البغدادى إلى هذا فذكر أنه أول متكلم من الفقهاء ، وأن له رسالة فى نصرة قول السنة : إن الاستطاعة مع الفعل . ولعل هذه الرسالة هى كتاب « الفقه الأكبر »[١] وقد نسب لأبى حنيفة كتاب الفقه الأكبر فى العقائد ، وهو متن صغير حدد فيه للمسلمين عقائد أهل السنة تحديداً منهجياً . وقد كثر الشك فى نسبة هذا الكتاب إليه ، فإن هذا المتن يحوى بعض المشكلات التى أثبت البحث العلمى أنها لم تثر فى عهده . ولكن الكتاب فى مجموعه يحوى آراءه التى يؤيدها — فى غالب الأحايين ويخالفها فى أحيان قليلة — ما تناثر من أقواله فى بطون كتب التاريخ والفقه . وإنه من الثابت أن له كتاب « العالم والمتعلم » وفيه أيضاً عرض لبعض آرائه الكلامية والسياسية ، ثم من الثابت له كذلك رسالة فى الإرجاء عرفت باسم « رسالة أبى حنيفة إلى إمام أهل البصرة عثمان بن مسلم البتى فى الإرجاء ». وقد ذكر البغدادى أن له رسالة فى نصرة قول أهل السنة : أن الاستطاعة مع الفعل . ولكنه قال : إنها تصلح للضدين[٢] .

وقد خاض أبوحنيفة فى السياسة وآمن بأحقية أبناء على ، وتتلمذ على محمد الباقر وزيد بن على ، وكان هواه دائماً مع الزيود ، ولكنه لم يقبل أبداً عقيدة الشيعة الإمامية ومنطقها . ويورد لنا ابن النديم مناقشات حادة بين أبى حنيفة وبين أبى جعفر محمد بن النعمان الأحول الملقب بشيطان الطاق ، وفيها يهاجم أبو حنيفة نظرية الإمامة عند الإمامية[٣] . ويذكر ابن النديم أيضاً أن لأبى حنيفة كتاب الرد على القدرية[٤] وكان أبوحنيفة من التابعين ولقى عدداً كبيراً من الصحابة، وكون أبوحنيفة آراءه بعد تمحيص كبير . فمذهب أهل السنة والجماعة إذن تكون من قديم ، ولم يكن حادثاً على يد أبى الحسن الأشعرى أو أبى منصور الماتريدى . وينبغى أن نقرر أن هذه هى المدرسة الكلامية السنية الأولى التى وقفت فى العراق ، موطن الفرق المختلفة ، وحاربتها أشد حرب . وينبغى أن نلاحظ أن أبا حنيفة هو أول من استخدم مصطلح « الفقه الأكبر » للاعتقادات مقابلا « للفقه الأصغر » للعبادات ، كما استخدم مصطلح « أصل التوحيد » . وهاكم موجز آرائه الكلامية :

---

(١) البغدادى . الفرق ص : ٣٢ .

(٢) البغدادى : الفرق ص ٢٤٨ .

وقد نشر الفقه الأكبر وشروحه المتعددة نشرات كثيرة فى الهند ومصر كما قام عالم السنة الكبير محمد بن زاهد الكوثرى بنشر رسالة العالم والمتعلم ورسالة الإرجاء فى طبعة حديثة لطيفة . كما نشر أيضاً الفقه الأبسط ، وهو من أهم كتب أبى حنيفة ، ومن الثابت صحة نسبته إليه .

(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٢٥٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٢٩٩ .

١ ــ توحيد الذات والصفات :

شغلت مشكلة وحدة الذات والصفات عصر أبى حنيفة . وقد عاصر أبو حنيفة واصل ابن عطاء وعمرو بن عبيد ، كما عاصر الجهم بن صفوان ، فوضع أبوحنيفة عقيدة أهل السنة والجماعة فى صورتها الأولى فى هذا الموضوع الشائك : « إن الله تعالى واحد لا من طريق العدد ، ولكن من طريق أنه لا شريك له : قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ، ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد » . ولقد تفنن الشراح ــ فيما بعد ــ فى شرح هذا الأصل وما يقصده الإمام به . ومع أن غايتنا أن نضع آراء الرجل فى صورتها الأولى ، وألا نخوض فى آراء الشراح المتأخرين ، إلا أننا قد نجد فى شروحهم أحياناً كثيرة ما يفسر آراء الرجل فى بساطتها الأولى : فالله واحد لا من طريق العدد ، لأن الواحد قد يراد به نصف الاثنين ، وهو ما يفتح به العدد . . وهذا تعريف الواحد من طريق العدد ، وعلى هذه الصورة لا يطلق على الله . أما ما يطلق على الله فهو أنه واحد ، ويراد به ألا شريك له ولا نظير له ولا مثل له بحسب ذاته وصفاته أو الاثنين معاً . . ولا يتوهم أن يكون معه أحد ، ثم يقوم الشراح بشرح الصمدية . . . « لم يلد ولم يولد » أى أنه ليس بمحل للحوادث ولا حادث . « وصمد » بأنه غنى عن كل شىء ويفتقر إليه كل شىء . ثم يشرحون « ولم يكن له كفوا أحد » بأنه لم يكن شىء من الموجودات يماثله . أما قول الشراح بأن الإمام يقصد بأنه ليس جسماً فيقدر ويتصور وينقسم ، وليس هو جوهراً من الجواهر تحلها الأعراض ، ولا بعرض أو أعراض تحل فى الجواهر ، فكل هذا متأخر لم يعرفه عصر أبى حنيفة ، وإن كنا سنرى فيما بعد أن لفظى الجوهر والعرض يردان فى المتن ، وهذا عجيب .

وينسب لأبى حنيفة بأنه قال : « إن الله مائية أى ماهية . ويقول الشهرستانى عن ضرار بن عمر وحفص الفرد : أنهما أثبتا لله تعالى ماهية لا يعلمها إلا هو ، وقالا إن هذه المقالة محكية عن أبى حنيفة رحمه الله وجماعة من أصحابه ، وأراد بذلك أنه (تعالى) يعلم نفسه شهادة لا بدليل ولا خبر ونحن نعلمه بدليل وخبر » . وإنى أتساءل : هل ظهر مصطلح « مائية » فى عصر أبى حنيفة أو هل استخدمه الرجل ؟[1] .

وكان التشبيه والتجسيم قد انتشر ، ورأى أبو حنيفة مقاتل بن سليمان ينشره فى خراسان . فأعلن : « لا يشبه شيئاً من الأشياء من خلقه ، ولا يشبهه شىء من خلقه » و « هو شىء لا كالأشياء » .

فيكون أبوحنيفة إذن أول من أطلق على الله الشيئية . وهو يستند فى هذا إلى الآية « قل أى شىء أكبر شهادة قل الله » (الأنعام آية ١٩) ، ولكنه ينزهه فيقول « وهو لا كالأشياء » مستنداً

---

(١) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ١٢٠ ، ١٢١ .

على الآية « ليس كمثله شيء » (الشورى آية ١١) . وهو يقصد بشيء أنه موجود بذاته وصفاته ، إلا أنه ليس كالأشياء الموجودة ذاتاً وصفة ، أو بمعنى آخر : إنه « شيء » لا تدركه الأفهام أو العقول . أما ما يرد فى متن الفقه الأكبر من أن « معنى الشيء إثباته بلا جسم ولا جوهر ولا عرض ولا حد له ولا ضد له ولا ند له ولا مثل له » فمن المحتمل أنه زيادة فى النص ، فلم تكن اصطلاحات الجوهر والعرض والحد قد ظهرت — كما قلت من قبل — إبان ذلك الوقت .

أما عن صفات الله ، فيقول أبوحنيفة « إن الله لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية » . ومعنى لم يزل ولا يزال أنه لم يحدث له اسم من أسمائه ولا صفة من صفاته . والفرق بين صفات الذات وصفات الفعل : أن كل صفة يوصف الله تعالى بها ولا يوصف بضدها هى صفة ذاتية كالعلم والحياة والكلام ، وكل هذه الصفات قديمة . وصفة الفعل هى الصفة التى يوصف الله تعالى بضدها كالخلق والرزق ، فكان أبوحنيفة هو أول من وضع هذه الفروق الدقيقة بين صفات الله . كما أن هذا النص من الفقه الأكبر يقرر أن أبا حنيفة اعتبر صفات الذات وصفات الفعل كلها قديمة ، وتابعه الماتريدى على رأيه ، بينما خالفه الإمام أبوالحسن الأشعرى إذ أعلن أن الصفات الأخيرة حادثة . ولكن إذا رجعنا إلى فقه أبى حنيفة فى العبادات نراه وهو يبحث مسألة اليمين : هل القسم بصفة من صفات الفعل يعتبر يميناً كالقسم بصفة من صفات الذات ؟ إن أحناف العراق يرون أنه إذا كانت الصفة صفة ذات كالقدرة والعظمة والعزة والجلال فالحلف بها يمين ، وإذا كانت الصفة صفة فعل — كالرحمة والسخط والغضب ، فالحلف بها غير يمين . والأحناف هم أول من ميزوا بين الحلف بصفة الذات والحلف بصفة الفعل ... ومذهبهم أن صفات الفعل غير الله . وكذلك ذهب الزيود فى كتاب المجموع المنسوب إلى زيد بن على أن الكفارة فيه إنما تلزم إذا كان الحنث فى القسم بصفة من صفات الذات لا صفات الفعل . ونحن نعلم أن هناك تشابهاً كبيراً بين أبى حنيفة وزيد بن على فى العقائد . على أية حال يميز أبوحنيفة بين صفات الذات وصفات الفعل ، ويبدو أن الأخيرة عنده حادثة على خلاف ما ذهب إليه الفقه الأكبر . وهذا يدعونا إلى الشك فى نسبة كثير من فقرات الفقه الأكبر إليه ، ويبدو أنها أضيفت إليه تحت تأثير ما تريدى .

ويحدد أبوحنيفة الصفات الذاتية أو المعنوية بسبع فيقول : هى « الحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والإرادة » ، وسيصبح هذا العدد الرسمى عند أهل السنة جميعاً أشعرية وما تريدية . أما الصفات الفعلية فعددها لا حصر له . ثم يخوض أبوحنيفة فى مشكلة قدم الصفات أو حدوثها — كما قلنا — فيؤكد ثانية أنها قديمة . . . « لم يحدث له اسم ولا صفة » أى أن الله ، مع صفاته وأسمائه كلها ، أزلى لا مبدأ له ، وأبدى لا نهاية له ، لأنه لو حدثت له صفة من صفاته أو زالت عنه ، لكان قبل حدوث تلك الصفة وبعد زوالها ناقصاً وهذا محال ،

« لم يزل عالماً بعلمه الذى هو صفته الأزلية لا بعلم لا حق يلزم منه جهل سابق ، « والعلم صفة فى الأزل » ، وما ثبت قدمه استحال عدمه . فعلمه أزلى أبدى منزه عن قبول الزيادة والنقصان ، « قادراً بقدرته » والقدرة صفة فى الأزل ، « متكلماً بكلامه الذاتى » والكلام صفة فى الأزل ، « وخالقاً بتخليقه » والتخليق صفة فى الأزل ، « وفاعلا بفعله » والفعل صفة فى الأزل . « والمفعول مخلوق » أى أنه حدث عندما تعلق فعل الله به . وفعل الله غير مخلوق ، إنه ليس بحادث ، بل هو قديم كفاعله ، إذ لا يلزم من كون المفعول مخلوقاً ، كون الفعل مخلوقاً .

« وصفاته فى الأزل » أى صفاته الذاتية والفعلية — عند أبى حنيفة — ثابتة فى الأزل ، غير محدثة ولا مخلوقة . ويرى أبو حنيفة أن من قال بأن صفات الله مخلوقة أو محدثة ، أو وقف أو شك فيها ، فهو كافر .

وهنا تأتى مشكلة القرآن . وقد أعلن الجعد بن درهم — كما سنذكر بعد — فى أواخر عهد الأمويين ، ثم الجهم بن صفوان أيضاً « خلق القرآن » . وقد اتهم أبوحنيفة بأنه كان من القائلين بخلق القرآن . ويدافع عنه الخطيب البغدادى فيقول : « وأما القول بخلق القرآن فقد قيل إن أبا حنيفة لم يكن يذهب إليه[1] وفى موضع آخر « ما تكلم أبوحنيفة ولا أبو يوسف ولا زفر ولا محمد ، ولا أحد من أصحابهم فى القرآن . وإنما تكلم فى القرآن بشر المريسى وابن أبى داود ، فهؤلاء شانوا أصحاب أبى حنيفة »[2] فالتهمة إذ قديمة . حاول صاحب تاريخ بغداد أن يدحضها . ويؤيد هذه التهمة أيضاً أن إسماعيل بن حماد بن أبى حنيفة كان يؤمن بخلق القرآن ، وكان يقول : « القرآن مخلوق وهو رأيى ورأى آبائى » ويرد بشر بن الوليد : أما رأيك فنعم . وأما رأى آبائك فلا[3] ولكن الإمام أحمد بن حنبل يقرر أن ممن اتبع جهماً على قوله بخلق القرآن « رجال من أصحاب أبى حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ووضع دين الجهمية » ومن الواضح أن كلمة أبى حنيفة هنا لا تستقيم فى سياق النص ، فلو كان المقصود بها أصحاب أبى حنيفة النعمان لكان من المحتم أن يضع ابن حنبل اسم مدينة الإمام وهى الكوفة ، كما وضع اسم مدينة عمرو بن عبيد وهى البصرة . ولكن سياق النص يدل على أن هؤلاء الرجال من أصحاب أبى حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد كانوا من البصرة ، فأبوحنيفة إذن تصحيف لناسخ غير متبصر ، وأصلها « أبوحذيفة » ، وهى كنية واصل بن عطاء . على أن أبا هلال العسكرى فى كتابه الأوائل يذكر أن « أول ما اختلف الناس فى خلق القرآن أيام أبى حنيفة ، فسئل عن ذلك أبو يوسف فأبى أن يقول إنه مخلوق ، وسئل عنه أبو حنيفة فقال : إنه مخلوق . لأن من قال

---

(١) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٣٧٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٩٨ .

(٣) الأستاذ الشيخ أبو زهرة . أبوحنيفة ص ١٨١ .

« والقرآن لا أفعل كذا » فقد حلف بغير الله وكل ما هو غير الله فهو مخلوق ، فأخرجها من طريقته فى الفقه ، وأجاب عنها على مذهبه » . فأبو حنيفة إذن يستخرج مسألة خلق القرآن – على رأى أبى هلال العسكرى – من بحث فقهى فى مسألة اليمين : إذا كان اليمين باسم غير الله فهو ليس يميناً ، والقرآن ليس من أسماء الله فالحلف به ليس بيمين . وكل ماخلا الله فهو مخلوق ، والقرآن غير الله فهو مخلوق .

وهنا تقابلنا مشكلة الفقه الأكبر . يصرح الفقه الأكبر بأن القرآن كلام الله تعالى فى المصاحف مكتوب وفى القلوب محفوظ ، وعلى الألسن مقروء ، وعلى النبى عليه الصلاة والسلام منزل ، ولفظنا بالقرآن مخلوق ، وقراءاتنا له مخلوقة ، والقرآن غير مخلوق ، وما ذكر الله تعالى فى القرآن حكاية عن موسى وغيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وعن فرعون وإبليس ، فإن ذلك إخبار عنهم . وكلام الله تعالى غير مخلوق ، وكلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق . والقرآن كلام الله تعالى فهو قديم ككلامه » . هذا كلام صريح فى قدم القرآن ، فكيف نوفق بينه وبين الأخبار الأخرى الواردة عن اعتناق أبى حنيفة لفكرة خلق القرآن وبخاصة أن فكرة خلق القرآن تتناسق مع مذهبه الفقهى فى حقيقة اليمين ؟

ليس أمامنا إلا طرق ثلاث : الأول أن نرفض الفقه الأكبر ككتاب لأبى حنيفة ونعتبره من المنسوبات إليه . الثانى أن نقول إن ثمة تطوراً حدث فى فكره ، فآمن أولا بخلق القرآن ، ثم تخلى عن الفكرة تحت تأثر تلاميذه ، واعتنق فكرة قدمه . الثالث أن أبا حنيفة يميز بين نوعين من الكلام : الكلام النفسى القديم وهو صفة من صفات الله الأزلية القديمة : والكلام اللفظى الحادث المؤلف فى السور والآيات . أى أن القرآن المكتوب فى المصاحف بأيدينا أى بواسطة نقوش الحروف المقروءة ، والمحفوظ فى قلوبنا نستحضره عند تصور المغيبات بألفاظه المتخيلات ، والمقروء على ألسنتنا أى بحروفه المحفوظة المسموعة كما هو ظاهر فى المشاهدات ، هذا القرآن مخلوق . وهذا القرآن هو الذى لا يعتبر القسم به يميناً . وأخيراً لا ضير أن يتهم أبو حنيفة بخلق القرآن وهى مشكلة الإشكالات فى تاريخ المسلمين العقلى والسياسى . وقد اتهم البخارى صاحب الصحيح ، كما اتهم داود بن على مؤسس المذهب الظاهرى ، بنفس هذه التهمة .

ونجد نفس الأمر أيضاً فى رأى أبى حنيفة فى المتشابهات ، فإنه يرى أن وجه الله ، وحق الله ، يعنيان الذات من ناحية . ومن ناحية أخرى أن وجه الله قد يراد به ثوابه ، وحق الله قد يراد به طاعته ، والثواب والطاعة غير الله ، وعلى هذا لا يجوز الحلف بوجه الله و بحق الله . بينما يذهب الفقه الأكبر إلى أن لله يداً ووجها ونفساً كما ذكر الله فى القرآن ، وهى صفات له بلا كيف ، ولا يقال إن يده قدرته لأن فيه إبطالا لصفة من صفات الله وهو قول أهل القدر والاعتزال . فيده صفته بلا كيف ،

وغضبه صفته بلا كيف ، ورضاه صفته بلا كيف ، ونلاحظ أن التفسير الأول للمتشابهات تفسير عقلى يقترب فيه أبوحنيفة من المعتزلة ، والتفسير الثانى سلفى . فأيهما له ؟

٢ ــ الخلق والعلم :

خلق الله تعالى الأشياء لامن شيء عند أبي حنيفة ، أى لامن مادة ، لأن القول بخلق الشيء من مادة معناه قدم المادة . وقد حارب المسلمون فكرة قدم المادة حرباً عنيفاً ، ولكن حدث هذا فيما بعد ، فهل أثيرت المسألة فى عصر أبى حنيفة ؟ يبدو أن أبا حنيفة لم يقصد إثارة المسألة بالذات ، وإنما كان بصدد ربط مسألة الخلق بمسألة العلم ، لأنه سرعان ما يستطرد ويقول : وكان الله عالما فى الأزل وبالأشياء قبل كونها وهو الذى قدر الأشياء وقضاها ، ولا يكون فى الدنيا ولا فى الآخرة شيء إلا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره ، وكتبه فى اللوح المحفوظ . وقد فسر الشراح : قدر الأشياء = أى أرادها ، والقدرة هى الإرادة قبل الحدوث ، ثم قضاها = أى فعلها . فالله أراد الأشياء فى الأزل أى أنه كتب فى الأزل أنها ستوجد بقدرته ، أى أنه أراد فى الأزل أن ذلك الشيء يوجد فى زمن ، وكتب أن هذا الشيء يوجد بقدرته فى وقت ما ، فالله عالم فى الأزل بأشياء ، مريد فى الأزل لأشياء ثم قضاها أى أنه أتم الشيء . . « فقضاهن سبع سموات » ، ولا يكون فى الدنيا شيء إلا بقضائه وعلمه وكتبه فى اللوح المحفوظ . هذا تفسير . . ولا أود أن أخوض فى أقوال المفسرين ، ولكن أنتقل إلى رأيه فى الإرادة الإنسانية .

٣ ــ الإرادة الإنسانية :

وكان الجبر والاختيار يشغلان المسلمين فى عصره ، فكتب فى الفقه الأكبر « كتب الله كل شيء بالوصف لا بالحكم » كتب كل شيء بأوصافه من الحسن والقبح والطول والعرض والصغر والكبر . كتب كل هذا بصيغ الوصف أى بأنه سيكون كذا وكذا ، لا بصيغة الحكم أى فليكن كذا وليكن كذا كتب كل هذا فى القدم . والقضاء والقدر والمشيئة صفاته فى الأزل بلا كيف : يعلم الله تعالى المعدوم فى حال عدمه معدوماً ، ويعلم أنه كيف يكون إذا أوجده : ويعلم الله تعالى الموجود فى حال وجوده موجوداً ويعلم كيف يكون فناؤه . ويعلم الله تعالى القائم فى حال قيامه قائماً ، وإذا قعد علمه قاعداً فى حال قعوده ، من غير أن يتغير علمه أو يحدث له علم ، فالتغير أو الاختلاف إنما يحدث فى المخلوقين . فعلم الله أزلى ، لم يزل موصوفاً به فى أزل الآزال لا بعلم متجدد ــ كما يذهب الجهم ، ولا يتغير علمه بتغير الأشياء واختلافها وحدوثها . وعلمه واحد ، علم قديم محيط بالأشياء ، والمعلومات متعددة .

وخلق الله الخلق خلوا من شائبة الكفر والإيمان ، ثم أتى الخطاب : الأمر والنهى . . . فآمن

من آمن وكفر من كفر . فعل الأول الإيمان « بفعله » أى بإقراره وتصديقه بتوفيق الله تعالى إياه ونصرته ، وفعل الثانى الكفر « بفعله » وإنكاره وجحوده الحق بخذلان الله تعالى إياه . فالإيمان والكفر صفتان نكتسبهما فى هذه الدنيا . وهنا يدخل أبو حنيفة فكرة الميثاق فى عالم الذر : فقبل خلقنا على هذه الصورة أخرج الله ذرية آدم من صلبه على صورة الذر ، وأخذ عليهم الميثاق .. قالوا بلى : شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ، أى أنه فى العالم الذرى الأول قابل الله الأرواح « وأمرهم بالإيمان ونهاهم عن الكفر ، فأقروا بالربوبية ، فكان منهم ذلك إيماناً ، فهم يولدون على الفطرة ، ولكن نسوا هذا الميثاق فى عالمنا هذا ، فمنهم من صحت فطرته وتذكر ذلك الابتداء ، ومنهم من فسدت فطرته وكفر مبدلا مغيراً » ، غير فى إيمانه الفطرى باختياره واكتسابه .

ثم يعلن أبو حنيفة المذهب الكسبي الذى سيكون سمة لأهل السنة والجماعة جميعاً : « ولم يجبر أحداً من خلقه على الكفر ولا على الإيمان ، ولا خلقه مؤمناً ولا كافراً ، فإذا آمن بعد ذلك علمه مؤمناً فى حال إيمانه ، وأحبه من غير أن يتغير علمه وصفته . وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون — كسبهم على الحقيقة ، والله تعالى خالقها ، وهى كلها بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره . والطاعات كلها كانت واجبة بأمر الله تعالى وبمحبته وبرضائه وعلمه ومشيئته وقضائه وتقديره ، والمعاصى كلها بعلمه وقضائه وتقديره ومشيئته لا بمحبته ولا برضائه ولا بأمره » . هذا هو مذهب الكسب أى أن الأعمال مخلوقة من الله مكسوبة من العبد . ويورد على القارئ شارح الفقه الأكبر مناقشات أبى حنيفة مع عمرو بن عبيد فى أن الله صانع كل صانع وصنعته ، والناس يكتسبون أعمالهم من هذا الصنع . ثم يورد نصوصاً متعددة عن الإمام نفسه من كتاب « الوصية » تثبت إيمان الإمام الأعظم بنظرية الكسب وأنه أول من وضعها .

وقد أحس الإمام الأعظم بخطورة المسألة . ولكم تمنى ألا يخوض الناس فيها فقال : « هذه مسألة قد استصعبت على الناس فأنى يطيقونها . هذه مسألة مقفلة قد ضل مفتاحها ، فإن وجد مفتاحها علم ما فيها ، ولم يفتح إلا بمخبر من الله يأتى بما عنده ، ويأتى ببينة وبرهان » . ويحدث القدريين حين أتوا إليه يناقشونه : « أما علمتم أن الناظر فى القدر كالناظر فى شعاع الشمس كلما ازداد نظراً ازداد حيرة » . ولكنهم يلحون عليه فى الجدل ، ويضيقون عليه السؤال ، ويطلبون منه تفسيراً أو توفيقاً بين القضاء والعدل : كيف يقدر الأمور ، ثم يقضيها[1] ، ثم يحاسب الناس على مابدر منهم ! ؟ ويضعونه فى قياس محرج لا سبيل للخروج منه فى رأيهم إما القضاء والقدر وإما العدل فيتساءلون « هل يسع أحداً من المخلوقين أن يجرى فى ملك الله ما لم يقض ؟ » ويتفطن أبو حنيفة للأمر فيقول : لا : إلا أن القضاء على وجهين : منه أمر والآخر قدرة . فأما القدرة فإنه لا يقضى عليهم ويقدرلهم الكفر ولم يأمر به بل نهى عنه ، والأمر أمران ، أمر الكينونة إذا أمر شيئاً

(١) ملا على القارى : شرح الفقه الأكبر ص ٥١ — ٥٧ .

كان ، وهو على غير أمر الوحى . ويفسر الشيخ أبو زهرة هذا التقسيم المحكم من أبى حنيفة فيقول « هو يفصل القضاء عن القدر ، فيجعل القضاء ما حكم الله مما جاء به الوحى الإلهى ، والقدر ما تجرى به قدرته وقدر على الخلق من أمور فى الأزل . ويقسم الأمر إلى قسمين : أمر تكوين وإيجاد ، وأمر تكليف وإيجاب ، والأول تسير الأعمال فى الكون على مقتضاه والثانى يسير الجزاء فى الآخرة على أساسه »[1]. ولكن تبقى المشكلة : أيقع العصيان بمشيئة الله أم بمشيئة العبد ؟ ويجيب أبو حنيفة ، بما أجاب به أعظم علماء عصره جعفر الصادق «وأنى أقول قولا متوسطاً لا جبر ولا تفويض ولا تسليط . والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون ، ولا أراد منهم مالا يعلمون ، ولا عاقبهم بما لم يعملوا ، ولا سألهم عما لم يعملوا ، ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم ، والله يعلم بما نحن فيه » وهذه هى نظرية الكسب تماماً .

لم يرد أبو حنيفة أن يخوض فى المسألة ، ولكن القدريين أرغموه على الخوض فيها ، ولكن كما يقول شيخنا أبو زهرة « بقدر محدود لا يتجاوزه » وهو فى هذا يؤمن بالقدر خيره وشره وشمول علم الله وإرادته وقدرته للأكوان وأنه لا شىء من أعمال الإنسان بغير إرادته ، وأن طاعات الإنسان ومعاصيه منسوبة إليه ، وله فيها اختيار وإرادة ، وأنه بذلك يسأل ويحاسب ، ولا يظلم مثقال ذرة من خير أو شر ، وهى عقيدة قرآنية تستمد من حكم الكتاب .

فلم يكن أبو حنيفة جهمياً يؤمن بالجبر إذن كما حاولت المصادر الشيعية المختلفة أن تثبته ، ولقد وقع الخطيب البغدادى فى هذا الخطأ حين أورد أخباراً كاذبة عن أبى حنيفة تحاول وصمه بالجهمية ، فقد ذكر أن أبا يوسف تلميذ أبى حنيفة قد سئل : أكان أبو حنيفة مرجئاً ؟ قال نعم . قيل أكان جهمياً ؟ قال نعم قيل : أين أنت منه ؟ قال : إنما كان أبو حنيفة مدرساً ، فما كان من قوله حسناً قبلناه ، وما كان قبيحاً تركناه عليه[2] . أما أن أبا حنيفة كان مرجئاً ، فهذا حق ، ولكنه كان مرجئاً ، كما سنرى بعد ، إرجاء سنة ، ولم يخرج بإرجائه عن الجماعة الإسلامية على الإطلاق . أما أنه كان جهمياً فهذا كذب وافتراء على الرجل . بل إن أبا يوسف نفسه ذكر عن أبى حنيفة أنه كان يقول « صنفان من شر الناس بخراسان : الجهمية والمشبهة » . وسنرى فى بحثنا عن جهم أن أبا حنيفة كان ينكر آراءه كما كان ينكر آراء مقاتل بن سليمان ، بل إن أبا حنيفة كره مجادلته وأنكر عليه كما سنرى فيما بعد ، حين ناقشه فى مسألة الإيمان[3] .

وقد تعود مؤرخو الفرق أن يطلقوا على مجموعة علماء الأحناف الأوائل : مرجئة السنة . وكان السبب فى هذا موقفهم من الخوارج ، كما ذكرنا فى دعواهم قتل مرتكب الكبيرة ، مستندين على أصلهم بأن الإيمان عقد وعمل ، وقد عنى الخوارج بالهجوم على الأحناف ومحاربتهم . وقد ذكر لنا

---

(١) الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة أبو حنيفة ص ١٧٧ — ١٧٩ .
(٢) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ١٢ ص ٣٧٤ .
(٣) المكى المناقب : جـ ١ ص ١٤٥ .

أيضاً صاحب الفهرست أن اليمان بن الرباب « من جلة الخوارج ورؤسائهم كتب فى الرد على المرجئة ، وفى الرد على حماد بن أبى حنيفة[1] . وكان حماد متكلماً عظيماً كأبيه ، حارب أيضاً الخوارج وحاربوه فمن الممكن إذن أن نقول إن أول متكلم من أهل السنة هو أبو حنيفة النعمان، وأنه أول من وضع الفكرة الكلامية الفلسفية عن الإيمان « إن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسله وبما جاء من الله ورسله فى الجملة دون التفصيل ، وإن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه[2] » وقد شرح عالم الإسلام الكبير المعاصر المغفور له السيد محمد بن زاهد الكوثرى مذهب أبى حنيفة فى الإرجاء فقال « إن العقد الجازم لا يحتمل النقيض ، وعد العمل ركناً يجر إلى معتقد الخوارج أو المعتزلة ، ومحققو علماء أصول الدين مع أبى حنيفة فى ذلك ، وإن سبق أن رماه بعض من لم يحط خبراً بالمسألة بالإرجاء ، لإرجائه العمل من الركنية فقط ، كما نص عليه حديث مسلم ، ولكن هذا إرجاء سنة لا يعدوا الحق ، وزعم خلاف ذلك موقع فى معتقد الخوارج أو المعتزلة . وأول من سمى أهل الجماعة بالمرجئة هو نافع بن الأزرق الخارجى كما رواه بسنده عن عطاء ، ورسالة أبى حنيفة إلى إمام أهل البصرة عثمان بن مسلم البتى فى الإرجاء مما يجلو حقيقة الأمر[3] . وقد نشر محمد بن زاهد الكوثرى رسالة أبى حنيفة هذه وفيها شرح كامل لعقيدته فى الإرجاء كما نشر أيضاً الفقه الأبسط — كما قلت — وفيها عرض رائع لأفكاره .

وقد نادى أبو حنيفة بهذا المذهب لكى يحمى المجتمع الإسلامى من عقيدة الخوارج والتى كانت تنادى بأن الإيمان عقد وعمل ، فمن لم يعمل ، لم يكن مؤمناً ، والعمل عمل الخوارج أو السير بمقتضى سنتهم وفقههم ، ومن لم يعمل بها ، اعتبر غير مؤمن حق عليه القتل، فقام الحسن بن الحنفية بدعوته وتابعه عليها أبو حنيفة .

وقد أخطأ جولد تسيهر خطأ بالغاً حين قرر أن المرجئة إنما قامت بمذهب متسامح يحمى الأمويين ، فالأمويون — كما يرى جولد تسيهر وكذلك هم فى الحقيقة — مغتصبون ، ولكنهم كانوا حكام المسلمين ، فكان من الضرورى أن يقوم مذهب فكرى يقرر أن إيمان المسلمين أمره مرجأ إلى الله ، يصدر حكمه عليهم ويقرر شأنه فيهم ، وأنه فى علاقاتهم وصلاتهم فى هذا العالم الأرضى يكفى أن يعتبروا من طائفة المؤمنين ؛ فلا بد إذن أن نترك الأمر لله . ويقول جولد تسيهر « وكان إدراك المرجئة المتساهل أو المتسامح يتعارض تعارضاً مباشراً مع إدراك أولئك الذين كانوا يؤيدون مطالب العلويين »[4] وكلام جولد تسيهر لا يستند هنا على أساس ، إن مرجئة أهل السنة قد نشأوا

---

(١) ابن النديم : الفهرست ... ص ٢٧٢ .

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ... جـ ١٢٣ .

(٣) الإسفرايينى : التبصير فى الدين ... ص ٦٠ ، ٦١ — هامش رقم ٤ بقلم محمد بن زاهد الكوثرى وانظر التبصير أيضاً ص ١١٣ ، ١١٤ .

(٤) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام (الترجمة العربية) ص ٧٦ ، ٧٧ .

على يد رجل من آل البيت ، وهو الحسن بن محمد بن الحنفية ، وكان الحسن يرى إلى حماية المسلمين — شيعة كانوا أو جماعة — من بطش الخوارج ، وكانت حركة الأزارقة فى أوجها إبان ذلك الوقت ، ثم نادى بالفكرة نفسها أبو حنيفة ، وأبو حنيفة كان أبعد الناس عن الضلع مع الأمويين أو مع العباسيين فيما بعد . ومن المسلم به أن الشيعة فى عصور تالية ، وخاصة حين اختلطت عقائدهم بعقائد المعتزلة ، قد هاجموا المرجئة باعتبارهم الجماعة والسنة ، ووجهوا هجماتهم العنيفة إلى أبى حنيفة . وهاجم النوبختى مرجئة أهل العراق الماصرية — أتباع عمرو بن قيس الماصر ، وعد منهم أبا حنيفة ونظراءه[1] .

ولكن لم يحدث هذا إطلاقاً أول الأمر ، ولم تنشأ المرجئة — مرجئة أهل السنة — لكى تناقض الشيعة فى عقائدهم . وينبغى أن نلاحظ أن مرجئة أهل السنة يختلفون تمام المخالفة عن بقية المرجئة ، وهؤلاء الأخيرون يقولون « إن من شهد شهادة الحق ، دخل الجنة وإن عمل أى عمل . وكما لا ينفع مع الشرك حسنة ، كذلك لايضر مع التوحيد معصية . وقالوا إنه لا يدخل النار أبداً ، وإن ركب العظائم وترك الفرائض وعمل الكبائر[2] . هذا مذهب مختلف تمام الاختلاف عن مذهب أبى حنيفة كانت غايته التساهل أول الأمر فى أداء العبادات ، ثم انتهى إلى أفكار ضالة أفسدت إفساداً كبيراً فى كثير من أرجاء العالم الإسلامى . وقاوم علماء أهل السنة هذا المذهب الأخير مقاومة عنيفة .

وكان لأبى حنيفة — بجانب هذا — الفضل الكبير فى وضع أسس القياس الأصولى ، أكبر معبر عن حضارة المسلمين وفكرهم المنبثق عن روح الإسلام ، ومهد بهذا السبيل لمن أتوا بعده من أصوليين .

أما عن أثره الكلامى ، فقد أثر أكبر التأثير فى إمام الهدى أبى منصور الماتريدى (المتوفى عام ٣٣٣ هـ — ٩٤٤ م) كما أثر فى الإمام أبى جعفر الطحاوى صاحب عقيدة الطحاوى المشهورة .

٣ — مالك بن أنس :

وإذا انتقلنا إلى الإمام الثانى من أئمة الفقه وهو مالك بن أنس (المتوفى عام ١٧٩هـ — ٧٩٥ م) نرى أيضاً مذهباً كلامياً ينبثق عنه . حقاً إنه حارب التكلم فى الصفات عامة ، ومنع رواية أحاديث الصفات . وكانت المشبهة تغلو فى تشبيه الله بالمخلوقات ، وكانت مسألة الاستواء شغلهم الشاغل ، ووقف لهم المعتزلة بالمرصاد ، ينكرون الاستواء المادى . بدأ الأولون — المشبهة — بتأثير يهودى ، وتابعهم أول الأمر الشيعة ، وظهر المعتزلة كما ظهر المتكلمون من أهل السنة ، ووقف مالك بن أنس يقرر : « الاستواء معلوم والكيفية مجهولة ، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة »[3] . فمالك بن أنس

---

(١) النوبختى : فرق الشيعة ص ٧١٦ .

(٢) أبو الحسين الملطى : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ١٣٩ .

(٣) البغدادى — الفرق بين الفرق . . . ص ١٢٦ .

ينأى عن النقاش فى الاستواء، ولكن قوله بأن الكيفية مجهولة هو إنكار للمشبهة أو للمجسمة الذين أثبتوا الاستواء إثباتاً مادياً، وإنكار أيضاً للمعتزلة الذين نادوا بأنه لم يكن ثمة استواء كان مالك يضع أساس العقيدة العملية ويعلن أنه لا يتكلم إلا فيما تحته عمل ، ولكنه كان يمهد أيضاً لظهور أبى الحسن الأشعرى . وقد اعتنق المالكية فيما بعد المذهب الأشعرى ودافعوا عنه أشد دفاع . وبرغم ذلك فقد انبثقت فكرة التجسيم والتشبيه من فرقة مالكية هى السالمية ، وكانت تعلن أنها تتكلم باسم مالك — وما أبعدها عنه .

٣ — الإمام الشافعى :

وأتى بعد الإمام مالك بقليل ، الإمام محمد بن إدريس الشافعى (٢٠٤هـ — ٨٢٠م) ومن الخطأ القول إنه لم يمثل مذهب أهل السنة والجماعة فى ناحيته العقائدية . حقاً إن الشافعى كره الكلام والمتكلمين ، ولكن عالم الإسلام الكبير كان لا بد له ، وهو فى معترك الفرق ، أن يقف أمام الخارجين منها على عقيدته السنية . بل ذكر البغدادى أنه المتكلم الثانى بعد أبى حنيفة ، وأن له كتابين أحدهما فى تصحيح النبوة والرد على البراهمة والثانى فى الرد على أهل الأهواء[١] .

كانت مسألة القدر قد ظهرت على يد معبد بن خالد الجهنى فى عصر متقدم تماماً ، وكان معبد ابن خالد الجهنى يعيش فى البصرة ، كما سنعرض لهذا فيما بعد ، وكان يلحظ بعينه تطور المجتمع الإسلامى . وفى البصرة ملتقى الناس جميعاً بدأت المعاصى ترتكب علانية وخفية ، ورأى ثمة انهياراً فى إقامة التكاليف ، والناس يتعللون فى المعصية بالقدر ، فقام يناهض هذا فأعلن « لا قدر والأمر أنف » . إنه كان يريد أن ينكر أن القدر سالب للاختيار وأن يدافع عن شرعية التكاليف وأن يقيمها ثانية . وسرعان ما انتشر مذهبه أشد انتشار . ورأى جماعة من خلص المؤمنين صحة قوله ، وآمن به بعض أهل المدينة حين أتى إليها . ولكن بعض الصحابة قاوموه أشد المقاومة . نشأت القدرية إذن واعتنقها كثيرون من المسلمين ، خارجة عن مذهب أهل السنة والجماعة منذ القدم ، وقاومها أهل السنة والجماعة منذ القدم أيضاً .

ويرى أهل السنة والجماعة أن سند مذهبهم إنما يعود إلى على بن أبى طالب ويعتبرونه أول متكلميهم ، ويذكرون أنه ناظر الخوارج فى مسألة الوعد والوعيد وناظر القدرية فى المشيئة والاستطاعة ، كما يعتبرون عبد الله بن عمر من أوائل أهل السنة والجماعة — وقد ورد عنه أنه تبرأ من معبد الجهنى فى نفيه القدر . .

ثم يذهب السند إلى التابعين : وأولهم عند أهل السنة عمر بن عبد العزيز ويقررون أن له رسالة

---

(١) البغدادى : الفرق ص ٣٢١ .

فى الرد على القدرية ، ثم يليه الحسن البصرى ويذكرون أن له رسالة إلى عمر بن عبد العزيز فى ذم القدرية ، ثم زيد بن على زين العابدين وله كتاب فى الرد على القدرية ، ثم الشعبى ، ثم الزهرى .

ويلى هذه الطبقة الإمام جعفر محمد الصادق وهو عند أهل السنة والجماعة محدث وفقيه وينسبون له كتاب الرد على القدرية وكتاب الرد على الخوارج ، ورسالة الرد على الغلاة من الروافض[١] .

إذن كان للمذهب السنى دولته الرسمية منذ نشأة الفرق ، بدأها على بن أبى طالب فى مناقشاته مع الخوارج ومع القدريين من ناحية أخرى. وقد رأى على قدريًّا مشهوراً فى عصر عمر يناقش فى القدر ، وهو عبد الله بن صبيغ ، ورأى كيف منعه عمر بن الخطاب بطريقته الرادعة الشديدة من الخوض فى رأيه ، ولم يكن لعلى هذه الطريقة العمرية فى الردع ، بل لجأ وهو باب مدينة العلم — إلى الجدال بالتى هى أحسن .

وينقل المؤرخون صورة من مناقشة على بن أبى طالب للقدرية ومتابعة الشافعى له فى شعر رقيق . فقد أتى سائل عن القدر إلى على بن أبى طالب وسأله عن القدر ونهاه على بن أبى طالب بقوله : إنه طريق دقيق لا تمش فيه ، ولكن السائل يلح ويطلب المزيد ويقول على مرة أخرى إنه : بحر عميق لا تخض فيه، فلم يقتنع الرجل أيضاً وسأل مرة أخرى: يا أمير المؤمنين أخبرنى عن القدر ، فقال : سر خفى لله لا تفشه . فعاد الرجل يقول : يا أمير المؤمنين أخبرنى عن القدر فقال ، على : ياسائل إن الله خلقك كما شاء : أو كما شئت ؟ فقال ، كما شاء ، قال : إن الله يبعثك يوم القيامة كما شئت أو كما يشاء فقال كما يشاء ، فقال : ياسائل لك مشيئة مع الله أو فوق مشيئته أو دون مشيئته ، فإن قلت مع مشيئته ادعيت الشركة معه ، وإن قلت دون مشيئته استغنيت عن مشيئته ، وإن قلت فوق مشيئته كانت مشيئتك غالبة على مشيئته ، ثم قال: ألست تسأل الله العافية ؟ فقال نعم فقال : فبماذا تسأل العافية ؟ أمن بلاء ابتلاك به ، أو من بلاء غيره ابتلاك به ؟ قال : من بلاء ابتلانى به . فقال : ألست تقول « لا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم ؟ » قال بلى ، قال : تعرف تفسيرها ؟ فقال : لا يا أمير المؤمنين علمنى مما علمك الله ، فقال : تفسيره : أن العبد لا قدرة له على طاعة الله ولا على معصيته إلا بالله عز وجل ، ياسائل : إن الله يسقم ويداوى ، منه الداء ومنه الدواء ، أعقل عن الله ، فقال عقلت ، فقال له: ألا صرت مسلماً ، قوموا إلى أخيكم المسلم وخذوا بيده . ثم قال على : لو وجدت رجلا من أهل القدر لأخذت بعنقه ولا أزال أضربه حتى أكسر عنقه ، فإنهم يهود هذه الأمة[٢] .

وهذا النص غير محتمل للشك ، فمن ناحية الدراية هو من على ، ومن ناحية الرواية

---

(١) البغدادى — الفرق .. ص ٢٢١ .

(٢) الإسفرايينى — التبصير فى الدين ص ٥٨ .

أورده القاسم بن حبيب فى تفسيره بإسناده — والقاسم بن حبيب هو الحسن بن محمد النيسابورى أشهر مفسرى خراسان ومن شيوخ البيهقى[١] .

وقد تابع الشافعى على بن أبى طالب فيردد :

ما شئت كان وإن لم أشأ — وما شئت إن لم تشأ لم يكن
خلقت العبـاد على مـا علمت — فنى العلم يجرى الفتى والمسن
على ذا مننت وهـذا خـذلت — وهـذا أعنت وذا لم تعن
فهـذا سعيـد وهـذا شقى — وهـذا قبيح وهـذا حسن

ووقف الشافعى بالمرصاد لبشر المريسى الفقيه المشهور (المتوفى سنة ٢٣٠ هجرية) وناظره مناظرة عنيفة حين أعلن بشر أنه قدرى[٢] .

وقد قرر فخر الدين الرازى — وهو أهم من كتب عن فقه الشافعى فى كتابه المناقب — أن الشافعى كان يرى فى الصفات أنها ليست مغايرة للذات . ويستنتج هذا من فتوى الشافعى فى اليمين . فقد روى أن الشافعى يقول إن من حلف بعلم الله أو بحق الله ، إن أراد بعلم الله معلومه أو بقدرة الله مقدوره ، وبحق الله ما وجب على العباد ، فهذا لا يوجب الكفارة لأن هذا حلف بغير الله . وإن أراد به الحلف بصفات الله ، فهذا يوجب الكفارة . ويستنتج الرازى من هذا « أن صفات الله — عند الشافعى — ليست أغياراً لذاته ، لأنه لما زعم أن الحلف بغير الله لا يوجب الكفارة ، وزعم أن الحلف بالله يوجب الكفارة ، كان هذا دليلا على أنه يعتقد أن صفات الله عز وجل ليست أغياراً لذاته . كما أن الشافعى يؤمن بأن القرآن غير مخلوق كما يؤمن بالقضاء خيره وشره ، وأن الإيمان تصديق وعمل ، وأن الإيمان يزيد وينقص . فالشافعى عالم كلام كما هو عالم أصول وفقه . وقد نسب للشافعى كتاب على نمط كتاب أبى حنيفة ويحمل نفس الاسم « الفقه الأكبر » أيضاً . فيه أسلوب عصر فخر الدين الرازى ، وإن كانت آراؤه تمت إلى كثير من آراء الشافعى فى أصوله . ويحتاج الفقه الأكبر المنسوب للشافعى إلى دراسة مستفيضة ، كما يحتاج الفقه الأكبر المنسوب لأبى حنيفة إلى نفس الأمر .

وكان الشافعى فيلسوف الإسلام الأكبر فى الأصول ، وقد وضع القياس الأصولى فى صورته الكاملة ، وكان له بهذا أكبر الفضل على الإنسانية جمعاء ، وقد وضحت هذا العمل الفكرى

---

(١) نفس المصدر — نفس الصحيفة — الهامش (٥) .

(٢) الإسفرايينى—التبصير . ص٦٨ وانظر أيضاً ص ٩٨ عن قول الشافعى فى الجهة وإنكاره لها وفى ص ١٠٦ عن قول الشافعى فى الشرك ، وقوله — الحلف فى الصفة كالحلف فى العين .

الممتاز فى كتابى « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام » .

كان الشافعى أصدق معبر عن روح الإسلام حتى عصرنا هذا ، وكان سيد علماء المسلمين بلا مدافع . وقد قام تلامذته من بعده . ممن جمعوا بين الفقه والكلام بالعمل الأكبر فى إنشاء الفلسفة الإسلامية الحقيقية . ويذكر البغدادى أن من أوائل تلامذته أبا العباس بن سريج « أبرع الجماعة فى هذه العلوم وأن له كتاب الحاروف على القائلين بتكافؤ الأدلة . ولكن كان نتاج الشافعى سيد الأئمة جميعاً بعده إمامنا أبا الحسن الأشعرى (المتوفى عام ٣٢٤ هـ — ٩٣٥م) ، « الذى صار شجا فى حلوق[1] القدرية » وقد ساد المذهب الشافعى الفقهى كما سادت العقيدة الأشعرية العالم الإسلامى حتى يومنا هذا .

٤ — الإمام أحمد بن حنبل :

ثم نرى الإمام الرابع أحمد بن حنبل (المتوفى عام ٢٤١ هـ — ٨٥٥ م) . وقد حاول كثيرون من مؤرخى الفرق أن يثبتوا أنه لم يكن للرجل مذهب كلامى ، وأنه كره كل من خاض فى الكلام — حتى وإن كان خوضه لنصرة السنة والجماعة . وقد وجدت حقيقة أخبار تثبت هذا ، ولكن إن من العسف أن ننكر لشهيد محنة القرآن مذهبه الكلامى . لقد ثبت أحمد بن حنبل على موقفه ثباتاً لم يعرفه التاريخ من قبل وهو يعلن أن القرآن غير مخلوق . ولو غير بن حنبل لتغيرت الأمة جمعاء . إنه ثبت ثبات الأطواد واحتمل العذاب الأليم . وقد امتلأت كتب التاريخ بأخبار محنته ، وهو يناقش المعتصم وأحمد بن داود فى خلق القرآن وينكر خلقه[2] .

وقد نسب للإمام أحمد بن حنبل رسالة « الرد على الزنادقة والجهمية »[3] فيما شكوا من متشابه القرآن ، وتأولوه على غير تأويله . وقد كان هناك بعض الشك فى نسبتها إليه . إذا ما طبقنا النقد الخارجى والداخلى للنصوص على هذه الرسالة — فإننا نرى أنها ليست من نفس الإمام — وإن كان فيها بعض عقائده .

أما من ناحية تطبيق النقد الظاهرى على هذه الرسالة ، فيتضح أن الرسالة قد نسبت إلى الإمام أحمد فى القرن الرابع الهجرى ، وقد تنبه العلامة الكبير الشيخ محمد بن زاهد الكوثرى أن نسبتها إليه إنما كانت تعزى إليه عن طريق رواية مجهولة . وقد ورد الخضر بن المثنى فى سند

---

(١) البغدادى : الفرق ص ٢٢١ .

(٢) السبكى : طبقات الشافعية جـ ٥ ص ٢١٧ .

(٣) نشرت هذه الرسالة مع مجموعة من رسائل أهل السلف أنا وتلميذى الدكتور عمار الطالبى فى كتاب عقائد السلف (الإسكندرية) ١٩٧١ .

رواية هذه الرسالة عن ابن الإمام أحمد — عبدالله — عن أبيه ، والخضر بن المثنى هذا مجهول والرواية — كما نعلم — وعلى حسب قانون الحديث ، وكان الإمام أحمد بن حنبل من أئمة المحدثين وواضعي قانونه : أقول إن الرواية عن مجهول مقدوح فيها ، ومطعون فى سندها ، فكيف ننسب للإمام أحمد — هذه الرسالة إذن . ثم إن ابن الجوزى — وهو مؤرخ الإمام أحمد — لم يذكر هذه الرسالة بين كتبه . وقد كان ابن الجوزى متكلماً حنبلياً ، ولا شك أنه قرأ الرسالة ، وتبين له أنها ليست للإمام الكبير ، ولذلك أهمل ذكرها فى قائمة كتب الإمام .

غير أن الحجة الداحضة التى تثبت أن الرسالة ليست لأحمد بن حنبل أننا لا نجد لها ذكراً لدى أقرب الناس إلى الإمام أحمد بن حنبل ، ممن عاصروه وجالسوه ، أو أتوا بعده مباشرة ، وكتبوا فى نفس الموضوع . كان الإمام البخارى (المتوفى عام ٢٥٦ هـ) من معاصرى الإمام أحمد بن حنبل . وكان يجالسه . يقول البخارى « دخلت بغداد ثمانى مرات — كل ذلك أجالس أحمد بن حنبل فقال — آخر ما ودعته : يا أبا عبد الله ، تترك العلم والناس ، وتصير إلى خراسان[1] .

وكتب البخارى كتاباً فى نفس الموضوع ، وعلى طريقة المحدثين — ولم يذكر أبداً — كتاب أحمد بن حنبل فى الرد على الزنادقة والجهمية .

وكذلك فعل الإمام عبد الله بن مسلم بن قتيبة (المتوفى عام ٢٧٦ هـ) . إنه كتب الاختلاف فى اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة . ويذكر ابن تيمية أن ابن قتيبة كان من المنتسبين للإمام أحمد بن حنبل ، ولم يذكر ابن قتيبة فى رسالته ، وهى فى نفس الموضوع ، هذه الرسالة المنسوبة للإمام أحمد بن حنبل .

وكذلك فعل الإمام أبو سعيد الدارمى (المتوفى عام ٢٨٠هـ) فقد كتب كتابين فى نفس الموضوع وهما : كتاب الرد على الجهمية وكتاب رد الإمام عثمان بن سعيد على المريسى العنيد . ولم يذكر الدارمى فى كتابه رسالة ابن حنبل . لم يعرف إذن رجال القرن الثالث هذه الرسالة . ولم يستفيدوا بها .

وظهر الإمام أبو الحسن الأشعرى . وأعلن تبرؤه من المعتزلة ، وعودته إلى عقيدة أهل الحديث ، وذكر عقيدة ابن حنبل بالذات ، ولكنه لم يشر على الإطلاق ولم يستفد بكتاب أحمد بن حنبل .

أما من ناحية النقد الباطنى إن الكتاب يعرض لآراء الزنادقة ثم ينقدها . ثم لآراء الجهمية الخالصة ، ثم المعتزلة ، وينقدها . فهل هذا هو منهج « الإمام الكبير » . إنه رفض فى محنته ، وتحت سياط الخليفة . أن يذكر أن القرآن قديم ، لأنه لم يرد لا فى القرآن ولا فى الأثر كلمة قديم ، وإنما كان يردد : إن القرآن غير مخلوق . إن هذه الاصطلاحات عنده مستحدثة ،

---

(١) السبكى : طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢١٧ .

لم ترد فى قرآن ولا سنة . فكيف ينطق بها . ثم إنه هجر الحارث المحاسبى وكان الحارث من أشد الناس على مخالفى السلف وأهل السنة . ولكن الإمام أحمد لم يغفر له أبداً ــ نقله لأقوالهم ــ وهو المحاسبى بصدد الرد عليها . فكيف إذن يكتب آراء الخصوم ونقولهم فى كتابه المزعوم . إننا نستطيع أن نقدم بناء متكاملا لآراء الجهمية والمعتزلة مستخلصة من رسالة الرد على الجهمية والزنادقة . وهذا مالا يفعله أبداً الإمام أحمد بن حنبل .

إن عرض الإمام ابن حنبل لآراء المعتزلة ، يشبه تماماً عرض الإمام الأشعرى لها فى كتابه المشهور مقالات الإسلاميين . ثم إن الكتاب يستخدم مصطلح « أهل العقل » ويستند على كثير من السياق العقلى فهل كان أحمد بن حنبل يلجأ إلى ما أسميه العقل السمعى أو التأويلى إنه إن صح هذا . . . فسيكون أحمد بن حنبل سلفاً للخلف ، ولا صلة له على الإطلاق بمذهب السلف المتأخرين .

إنى أرى أن الكتاب من نفس ــ أهل السنة الأوائل . ولست جازماً بشخص معين كتبه . ولكن هل يمكننى أن أرجح . . . أنه من نوع كتابات ابن كلاب والقلانسى والحارث المحاسبى . . . ولابد من دراسة نقدية لكتابات هؤلاء والرسالة التى نحن بصددها ــ والمنسوبة لأحمد بن حنبل .

ولكنى سأعتبر الكتاب هنا معبراً عن آراء ابن حنبل بقدر ما يعبر الفقه الأكبر لكل من أبى حنيفة والشافعى عن آرائهما .

يشرح صدر الرسالة منهجها : وهو تأويل الكتاب بالكتاب ، والعلم هو علم الكتاب والسنة ، طريق السمع لا أن يتأول الكتاب بالهوى وبالعقل . والعقل مقيد[1] .

ثم يناقش أول أبواب الكتاب الزنادقة فيا ذهبوا إليه من أن القرآن متناقض . ويبين تهافت هذا الزعم خلال تحليل بارع لآيات من متشابه القرآن . وفى نفس المواضع التى تناولها الزنادقة . ويتتبعها موضعاً موضعاً . مستخدماً فكرة الخاص والعام « ووجوه كثيرة وخواطر يعلمها العلماء »[2] فيرد على الزنادقة فى عذاب أهل النار وإبدال جلودهم » وأورد الآيات المتشابهة فى هذا الموضوع وبين فى وضوح تام عدم تناقضها . ثم تكلم عن خلق الإنسان ، ويقدم لنا تحليلا رائعاً للآيات : « خلقكم من تراب » ثم قوله تعالى : « من طين لازب » ثم قوله : « من سلالة » ثم قوله « من حمإ مسنون » ثم قوله « من صلصال كالفخار » . يقول أحمد بن حنبل « شكوا ــ أى الزنادقة ــ وقالوا هذا ملابسة ينقض بعضه بعضاً . . نقول : هذا بدء خلق آدم ، خلقه الله أول بدء من تراب ، ثم من طينة حمراء وسوداء وبيضاء ، من طينة طيبة وسبخة ، فكذلك ذريته طيب

---

(١) المصدر السابق ص ٥٢ .

(٢) نفس المصدر ص ٤ .

وخبيث أسود وأحمر وأبيض . ثم بل ذلك التراب فصار طيناً فذلك قوله « من طين » ، فلما لصق الطين بعضه ببعض صار طيناً لازباً — يعنى لاصقاً . ثم « من سلالة من طين » يقول مثل الطين إذا عصر انسل من بين الأصابع ، ثم نتن فصار حمأ مسنوناً ، فخلق من الحمأ ، فلما جف صار صلصالا كالفخار . يقول : أى صار له صلصلة كصلصلة الفخار له دوى كدوى الفخار .

فهذا بيان خلق آدم . وأما قوله « من سلالة من ماء مهين » فهذا بدء خلق ذريته من سلالة — يعنى النطفة إذا انسلت من الرجل . فذلك قوله « من ماء » يعنى النطفة « مهين » يعنى ضعيف . . فهذا ما شكت فيه الزنادقة »[1] .

أخذ صاحب الكتاب يتتبع اعتراضات الزنادقة . وينقضها بأسلوب بارع مستخدماً — كما قلت — فكرة العموم والخصوص .

ثم ينتقل إلى مناقشة « الجهم » . ويبدأ بعرض لحياة الرجل ، ومناقشة هذا الأخير للسمنية ، ثم يتكلم عن آرائه . ويقرر أن الجهم وجد ثلاث آيات من المتشابه ، وهى « ليس كمثله شىء » « وهو الله فى السموات والأرض » « ولا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » والجهم — فى رأى كتاب ابن حنبل — بنى أصل كلامه على هذه الآيات ، متخذاً منهج التأويل « وتأول القرآن على غير تأويله » وهنا يضع الكتاب منهجين للتأويل : التأويل العقلى — وهو تأويل الجهم والمعتزلة من بعده ، والتأويل الظاهرى ، وهو تأويل أهل الحديث . ثم يذكر أن الجهم « كذب بأحاديث رسول الله » أو بمعنى أدق أن الجهم كان يكذب الحشوية ، الذين حشوا الحديث بإسرائيليات ، ولعله أغرق وتغالى فى هذا الاتجاه ، مما دعا علماء الحديث وعلى رأسهم ابن حنبل إلى الهجوم عليه ، بل إن أبا حنيفة إمام أهل الرأى ، قد هاجم الجهم فى إغراقه فى اتجاهه العام ، ثم يذكر الكتاب أن الجهم « زعم أن من وصف الله بشىء مما وصف به نفسه فى كتابه أو حدث عنه رسوله كان كافراً ، وكان من المشبهة » فالجهم إذن ينكر التشبيه ، كما ينكر الحشو ، ولكنه تغالى فى النفى ، فى نفى التشبيه ، وفى نفى الحشو ، واستند على العقل ، وهو فى معترك النزاع العقلى أمام السمنية ، وهم قوم يستندون على العقل ، ومنهجهم الشك ، كما كان فى معترك النزاع العقلى أمام المقاتلية وهم يستندون على السمع ، صحيحه وفاسده ... ولكنه غلا ، فيما يقال . . . ثم « تبعه على قوله رجال من أصحاب أبى حنيفة ، (ولعله يقصد أبا حذيفة واصل بن عطاء) وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ، ووضع دين الجهمية »[2] فكأن

---

(١) نفس المصدر ص ٧١٦ .

(٢) كتاب عقائد السلف للأئمة أحمد بن حنبل ، والبخارى وابن قتيبة : الرسالة الأولى : ص ٦٦ ، ٦٧ تحقيق الدكتورين على سامى النشار وعمار الطالبى (الإسكندرية — منشأة المعارف سنة ١٩٧١

كتاب ابن حنبل هذا — إن صح أنه له — إنما هو نقض لآراء المعتزلة التى عاشت الجهمية — إلى حد ما — خلالها ، وبخاصة فى منهج التأويل العقلى ، الذى وضعه الجهم ، ثم احتضنته المعتزلة ، وما أشد ماكره أهل الحديث — منهج التأويل العقلى هذا . وبالرغم من اختلاف المعتزلة مع الجهمية فى مسألة هامة ، وهى مسألة القدر ، فقد وسم أهل الحديث — المعتزلة — بالتجهم ، لقول المعتزلة بالتأويل العقلى ، وبنفى الصفات ، مثلهم فى هذا مثل الجهم . كانت هذه هى المسألة الأساسية فى النزاع بين أهل الحديث ، وبين الجهمية ، وبين تابعى الأخيرين من المعتزلة . وسنعرض لآراء الكتاب المنسوب إلى ابن حنبل طبقاً للنسق الفلسفى . الذى يمكن استخلاصه من ثنايا الكتاب .

١ — مشكلة الألوهية :

يرى الكتاب المنسوب لابن حنبل أن مشكلة الألوهية عند الجهمية أو المعتزلة إنما أثارها تفسيرهم للآية « ليس كمثله شىء» . وقد أداهم هذا إلى صوغ مذهبهم . فما اعتبروه تنزيهاً من الأشياء ، وهو تحت الأرضين السبع ، كما هو على العرش ولا يخلو منه مكان ، ولا يكون فى مكان دون مكان ، ولم يتكلم ، ولا يكلم ، ولا ينظر إليه أحد فى الدنيا ، ولا فى الآخرة ، ولا يوصف ، ولا يعرف بصفة ولا بفعل ، ولا له غاية ، ولا له منتهى ، ولا يدرك بعقل ، وهو وجه كله ، وهو علم كله ،وهو سمع كله ، وهو بصر كله ، وهو نور كله ، وهو قدرة كله ، ولا يكون فيه شيئان ، ولا يوصف بوصفين مختلفين ، وليس له أعلى ، ولا أسفل ، ولا نواحى ، ولا جوانب ، ولا يمين ، ولا شمال ولا هو خفيف ولا ثقيل ، ولا له لون ، ولا له جسم ، وليس هو بمعمول ولا معقول . وكلما خطر على قلبك أنه شىء تعرفه ، فهو على خلافه .

هذا هو مذهب التنزيه المطلق ، الذى وضعه الجهمية ، ثم طوره المعتزلة يورده هذا الكتاب فى هذه الصورة الموجزة ، أو غير المحايدة إلى حدما . ولكن ما يلبث الكتاب أن يوضح بعض عناصر هذا المذهب الجهمى المعتزلى فيقول : إنهم يذهبون إلى أنه « شىء لا كالأشياء » وأنه « لم يتكلم ولا يكلم لأن الكلام لا يكون إلا بجارحة ، والجوارح عن الله منفية »[1] ومن العجب أن ينقل أحمد بن حنبل آراء المعتزلة ، ويعرض لها لكى ينقدها ، وهو الذى هجر الحارث المحاسبى ، لأنه فعل نفس الشىء ، ولعل هذا أيضاً مما يقدح فى صحة نسبة الكتاب إليه .

ثم يضع الكتاب نظرية أهل الحديث فى الله وهى : أن الله شىء . ويلجأ الكتاب إلى العقل لتأييد النص : فيقول : « إن الشىء الذى لا كالأشياء . ،قد عرف أهل العقل أنه لا شىء». وهنا يذكر النص ، أهل العقل ويستشهد بهم ومن عجب أن يستخدم الإمام أحمد

---

(١) نفس المصدر ص ٦٧ ، ٦٨ .

مصطلح أهل العقل ، ويمضى الكتاب فيقرر أن هؤلاء الجهمية أو المعتزلة « لا يؤمنون بشيء » ويعنى هذا أنهم نفاة لا يثبتون الصفات القديمة . ويتبين هذا مما يورده الكتاب من أن المعتزلة تقرر أنهم يعبدون من يدبر أمر هذا الخلق ، وأنهم يذهبون إلى أنه لا يعرف بصفة « أى الصفة القديمة » وسيؤدى إنكار الصفات القديمة لله — عند السلف إلى اعتبار الله مجرداً من كل شيء ، ونحن إن أنكرنا عنه الكلام ، والحركة والقدرة ، والعلم ، والنور ، فإننا نشبهه بالأصنام « لأن الأصنام لا تتكلم ، ولا تتحرك ، ولا تزول من مكان إلى مكان »[1] .

لقد استند الجهمية فى نظر الكتاب المنسوب لابن حنبل إلى تفسير خاطئ للأثر « كان الله ولا شيء » أى لم يكن معه صفة من الصفات القديمة ، أى أنه كان ذاتاً فقط ، أما القول بأن الله ونوره ، والله وقدرته والله وعظمته . القول بأن الله لم يزل وقدرته ، ولم يزل ونوره ، أى إثبات الصفات القديمة ، فهو يضاهى قول النصارى بالأقانيم ، حين زعموا أن الله لم يزل ونوره ، ولم يزل وقدرته ، ولم يزل وعلمه ، ولم يزل وكلامه . . . إلخ . ويرد الكتاب المنسوب لابن حنبل موضحاً رأى أهل السنة والجماعة « لا نقول أبداً إن الله لم يزل وقدرته ، ولم يزل نوره ، ولكن نقول : لم يزل بقدرته ونوره ، لا متى قدر ، ولا كيف قدر » ولا ينكر الكتاب الأثر « قد كان الله ولا شيء » ولكن إذا « قلنا : إن الله لم يزل بصفاته كلها ، أليس إنما نصف إلهاً واحداً بجميع صفاته ، ويعطى الكتاب مثال النخلة : لها جذع وكرب وليف وسعف وخوص ، واسمها شيء واحد ، وسميت نخلة بجميع صفاتها ، فكذلك الله ، إنه إله واحد « لا نقول : إنه كان فى وقت من الأوقات ، ولا قدرة حتى خلق قدرة . . . والذى ليس له قدرة ، هو عاجز ، ولا نقول : قد كان فى وقت من الأوقات ولا يعلم ، حتى خلق العلم ، فعلم . . . والذى لا يعلم ، هو جاهل . ولكن نقول : لم يزل الله عالماً قادراً ، لا متى ، ولا كيف »[2] وهنا تأتى مسألة العرشية ومسألة المكانية وهما مسألتان أهمتا المسلمين كثيراً . فقد أنكر المعتزلة الجهمية العرشية ، أى استواء الله على العرش وأولوا الآيات « الرحمن على العرش استوى » و « خلق السموات والأرض فى ستة أيام ، ثم استوى على العرش » ، « ثم استوى على العرش فاسأل به خبيراً » وقالوا — فيما يرى الكتاب الذى بين أيدينا أن الله « هو تحت الأرض السابعة ، كما هو على العرش ، فهو على العرش ، وفى السموات وفى الأرض ، وفى كل مكان ، ولا يخلو منه مكان . ولا يكون فى مكان دون مكان » واستندوا فى هذا على آية من القرآن : « وهو الله فى السموات والأرض ، فالله إذن عند الجهمية فى كل شيء غير مماس لشيء ولا مباين ، وهو بلا كيف » .

ويرد الكتاب بأن المسلمين عرفوا أماكن كثيرة ليس فيها من عظمة الله شيء ، كأجساد

---

(١) نفس المصدر ص ٩٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٩١ ، ٩٢ .

البشر وأجوافهم ، وأجواف الخنازير والأماكن القذرة . ثم إن السمع يخبرنا أن الله فى السماء « أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض ، أم أمنتم من فى السماء أن يرسل عليكم حاصباً » وقال « إليه يصعد الكلم الطيب » وقال « إنى متوفيك ورافعك إلى » ، بل « رفعه الله إليه» وقال « وله من فى السموات والأرض ومن عنده » وقال « يخافون ربهم من فوقهم» وقال « ذى المعارج » و « وهو القاهر فوق عباده » و « وهو العلى العظيم » .

أما معنى قوله « وهو الله فى السموات وفى الأرض » يقول: هو إله من فى السموات وإله من فى الأرض وهو على العرش ، وقد أحاط بجميع ما دون العرش ، ولا يخلو عن علم الله مكان ، ولا يكون علم الله فى مكان دون مكان ، فذلك قوله « لتعلموا أن الله على كل شىء قدير » وقد أحاط بجميع ما خلق ، وعلم كيف يكون هو من غير أن يكون فى شىء مما خلق[1] فهل أحس الكتاب أن نظرية الجهمية فى وجود الله فى كل مكان ، وأنه « هو فى كل شىء غير مماس لشىء ولا مباين منه » ، ستنتهى إلى العقيدة — وهى عقيدة وحدة الوجود ؟ وسينادى بعض الصوفية من بعد أن الله حال فى كل شىء ، حيواناً كان أو نباتاً أو جماداً . ولذلك يؤكد الكتاب تماماً أن الله بائن من خلقه دونه .

ويتضح خوف الكتاب من تطور النظرية الجهمية المعتزلية إلى وحدة وجود — فى تتبعه لتفسيرات المعتزلة الجهمية لآيات المعية ومنها « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ، ولا خمسة إلا هو سادسهم » ويذهب المعتزلة إلى أن الله عز وجل « معنا وفينا » مستندة على هذه الآية السابقة .

ويرى الكتاب أن المعتزلة الجهمية قطعوا الخبر من أوله . . فالخبر هو قول الله « ألم تر أن الله يعلم ما فى السموات والأرض » ، فأخبر أنه يعلم ما فى السموات وما فى الأرض ، ثم قال « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » يعنى بعلمه ، وكذلك « ولا خمسة إلا هو سادسهم » ، أى بعلمه، وقوله « ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم » يعنى بعلمه فيهم أينما كانوا . وتنتهى الآية بقوله « ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة إن الله بكل شىء عليم » فينفتح الخبر بعلمه ، ويختم الخبر بعلمه ، ولكن قد تنكر الجهمية المعتزلة — العلم — ولكن الكتاب يرى علم الله أوقفنا الله عليها بالأعلام والدلالات . فإن ذهب الجهمية المعتزلة إلى أن العلم محدث ، فإنهم فى ضلال أن يقولوا : « إن الله كان فى وقت من الأوقات لا يعلم حتى أحدث له علماً ، فعلم . ثم ينكر الكتاب فكرة المعتزلة وقد أهمته كما قلنا كل الأهمية أن الله فى كل مكان ولا يكون فى مكان دون مكان مستندة على الأثر « أن الله كان ولا شىء » ، فيذكر « أن الله كان ولا شىء ،

---

(١) نفس المصدر ص ٩٥ .

فحين خلق الشيء ، هل خلقه في نفسه أو خارجاً من نفسه ، » والإجابة على هذا السؤال محصورة في :

(ا) أن الله خلق الخلق في نفسه ، فالجن والإنس والشياطين في نفسه ، وهذا كفر .

(ب) أن الله خلق كل هؤلاء خارجاً من نفسه ، ثم دخل فيهم ، وهذا كفر .

(حـ) أن الله خلقهم خارجاً من نفسه ، ولم يدخل فيهم . وهذا قول أهل السنة وهو الصحيح[1] .

وأخيراً يذكر الكتاب قصة التجلي : وأن الله لم يكن في الجبل « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا » لم تجلى الله للجبل إن كان فيه إذن كما يزعم الجهمية ؟ ! فلو كان فيه ، لم يكن يتجلى لشيء هو فيه . لقد رأى الجبل إذن شيئاً لم يكن رآه قبل ذلك .

أما استناد الجهم إلى : أن الله نور كله . . . فيقول الكتاب : قال الله « وأشرقت الأرض بنور ربها » فقد أخبر الله أن له نوراً ، فإذا قالت المعتزلة إن الله في كل مكان ، وهو نور ، فلم لا يضيء البيت المظلم من النور الذي هو فيه ، إذ زعموا أن الله في كل مكان . وما بال السراج إذا دخل البيت يضيء ! ؟ .

وينكر الكتاب زعم الجهمية المعتزلة بأن « الله » في القرآن اسم مخلوق وإنكارهم أن كان لله اسم قبل أن يخلق هذا الاسم . كما يدحض أيضاً ما ذهب إليه المعتزلة من أن كلمة التكوين غير قديمة ، وأنها مخلوقة بل ذهبوا إلى أنها قدرة خلق الله بها الخلق قدرته « شيء » خلق بها الأشياء المخلوقة . يرى الكتاب أن هذا سفه . . كيف يخلق الله خلقاً بخلق وشيئاً بشيء ! !

نقد فكرة بناء الخالدين :

ويعرض الكتاب المنسوب لابن حنبل فكرة المعتزلة في فناء الخالدين — أو بمعنى أدق فكرة الجهمية والهذيلية وقد أرادوا بها التنزيه المطلق — يرى الكتاب أن الجهمية تأولت قول الله « هو الأول والآخر » فزعمت أن الله هو الأول قبل الخلق ، وهذا حق . قالوا : يكون الآخر بعد الخلق فلا يبقى شيء ولا أرض ولا جنة ولا نار ولا ثواب ولا عقاب ولا عرش ولا كرسي ، وزعموا أن شيئاً مع الله لا يكون ، وهو الآخر كما كان الأول .

ويقرر الكتاب أن الله أخبر عن الجنة ودوام أهلها فيها فقال « لهم فيها نعيم مقيم » وقال « خالدين فيها أبداً » وقال « أكلها دائم » ، ودائم لا ينقطع أبداً وقال « وما هم منها بمخرجين »

---

[1] (١) نفس المصدر ص ٩٦

وقال « وإن الآخرة هي دار القرار » وقال « إن الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون » وقال « ماكثين فيها أبداً » .

ويرى الكتاب : أما « السماء والأرض فقد زالتا » لأن أهلها صاروا إلى الجنة ، وأما العرش فلا بد يبيد ولا يذهب لأنه سقف الجنة ، والله عليه ، فلا يهلك أبداً .

وأما قوله « كل شيء هالك إلا وجهه » فذلك عند الكتاب أن الله لما أنزل « كل من عليها فان » قالت الملائكة : هلك أهل الأرض ، وطمعوا (الملائكة) فى البقاء ، فأنزل الله أنه يخبر عن أهل السموات والأرض أنكم تموتون ، فقال : كل شيء من الحيوان هالك - يعنى ميت - إلا وجهه إنه حى لا يموت ، فأيقنوا عند ذلك بالموت[1] .

إثبات الرؤية السعيدة :

وتذهب المعتزلة الجهمية فى التنزيه إلى مداه فتنكر الرؤية ، ويعرض الكتاب لإنكار المعتزلة لهذا . فيبين أولا رأيهم فى هذا . إنهم ذهبوا إلى أن « المنظور إليه ممدود موصوف ، إنما ترى الأشياء بفعله وهنا يحاولون نفى التجسيم عن الله ، فيفسرون « إلى ربها ناظرة » بالنظر إلى ثواب الله وإلى فعله وقدرته . ويجدون تأولا من القرآن فى الآية « ألم تر إلى ربك كيف مد الظل » فقالوا إنه حين قال « ألم تر إلى ربك » فإنهم لم يروا ربهم ، ولكن المعنى : ألم تر إلى فعل ربك .

ويرد الكتاب : إن فعل الله لم يزل العباد يرونه ، ولكن الآية صريحة فى أنها رؤية الله أما استناد المعتزلة الجهمية إلى الآية « لا تدركه الأبصار » فلا بد أن لها معنى آخر . ولم يصرح الكتاب بهذا المعنى وإنما لجأ إلى السمع فقال : « وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم يعرف معنى قول الله (لا تدركه الأبصار) فقال « إنكم سترون ربكم » . وقال الله لموسى « لن ترانى » ولم يقل « لن أرى » ، فأيهما أولى أن يتبع : النبى صلى الله عليه وسلم حين قال إنكم سترون ربكم ، أم قول الجهمى حين قال لا ترون ربكم ! ؟ . ثم يورد تفسير الرسول للآية « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » بالحديث أنه النظر إلى وجه الله . وقد أثر حديث الزيارة فى الصوفية فيما بعد تأثيراً بالغاً . ثم يورد الكتاب الحديث « إذا استقر أهل الجنة فى الجنة نادى مناد : يا أهل الجنة ، إن الله قد أذن لكم فى الزيارة . قال : فيكشف الحجاب فيتجلى لهم . ثم يذكر آية الحجاب « كلا إنهم عند ربهم يومئذ لمحجوبون » وحجاب البعض يستلزم كشف الحجاب للبعض ، وكشف الحجاب هو الرؤية . وقد أخذ الصوفية أيضاً بفكرة الحجب[2] .

---

(١) نفس المصدر ص ١٠١ ، ١٠٢ .

(٢) نفس المصدر ص ٨٥ ، ٨٦ .

كلام الله :

وكانت مشكلة كلام الله شغل المسلمين الشاغل فى ذلك الوقت. والكلام عند أهل السنة صفة قديمة . وقد أنكر المعتزلة الجهمية الصفات القديمة . وهنا يناقش الكتاب المعتزلة فى إنكار الكلام القديم . فقد ذهبت المعتزلة إلى أن الله لم يكلم ولم يتكلم ، إنما كون شيئاً فعبر عن الله ، وخلق صوتاً فأسمعه . ذلك لأن الكلام لا يكون إلا بجارحة ، إلا من جوف ولسان وشفتين . والجوارح عن الله منفية وهنا يضع الكتاب على لسان ابن حنبل حجة داحضة : « هل يجوز أن يكون المكون غير الله إذ يقول : يا موسى إنى أنا ربك . ويقول : إننى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى ، وأقم الصلاة لذكرى ، إنى أنا ربك؟ فمن زعم غير ذلك فقد ادعى الربوبية ! ! ويقرر الكتاب أنه لو كان الأمر كما ذكر المعتزلة الجهمية ، فإن ذلك المكون كان ينبغى أن يقول : يا موسى إن الله رب العالمين — ولا يجوز أن يقول « إنى أنا الله رب العالمين » والآيات واضحة فى أنه ليس ثم مكون وإنما الله هو نفسه المتكلم « وكلم الله موسى تكليماً » ، « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه » و « إنى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى » ثم حديث رسول الله « ما منكم أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان » .

أما أنه لابد أن يكون الكلام بجوارح فهذا خطأ ، فإن الله قال للسموات والأرض « ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين » ، فهل للسموات والأرض جوف ولسان وشفتان وأدوات؟ ! وقال الله « وسخرنا مع داود الجبال يسبحن » أتراها سبحت بجوف وفم وشفتين ؟ إن الله أنطقها كيف شاء ، وكذلك تكلم كيف شاء بدون جوارح وآلات .

أما إذا ذهبت المعتزلة الجهمية إلى أن الله يتكلم وكلامه مخلوق ، فقد شبهوه بالبشر فإن كلامهم مخلوق « ففى مذهبكم قد كان فى وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق التكلم ، وكذلك بنو آدم لا يتكلمون حتى خلق لهم كلاما . وقد جمعتم بين كفر وتشبيه » ، فالمعتزلة إذن ليسوا أهل التنزيه ، بل أهل التشبيه المطلق. ويضع ابن حنبل حينئذ عقيدته : « نقول إن الله لم يزل متكلماً إذاً ولا نقول : إنه كان ولا يتكلم حتى خلق كلاما ، ولا نقول إنه قد كان ولا يعلم حتى خلق علماً ، ولا نقول إنه كان ولا قدرة له حتى خلق لنفسه قدرة ، ولا نقول : إنه كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نوراً ، ولا نقول إنه كان ولا عظمة له حتى خلق لنفسه عظمة » .

القرآن غير المخلوق :

وقد تفرع عن مشكلة الكلام ، مشكلة خلق القرآن أو عدم خلقه . وقد عانى ابن حنبل المحنة الكبرى فى سبيلها . ولذلك يعلن الكتاب أن « القرآن غير مخلوق » ، ومن الخطأ تأويل الآية « إنا جعلناه قرآناً عربياً » بأن المجعول هو المخلوق . إن الجهمى « ادعى كلمة من الكلام المتشابه يحتج بها من أراد أن يلحد فى تنزيلها ، ويبتغى الفتنة فى تأويلها »[1] . والآيات « الذين جعلوا القرآن عضين » و « جعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً » : هنا « جعل » بمعنى التسمية ، فجعل فى الآية الأولى بمعنى سمى وكذلك فى الثانية ، أما « جعل » على معنى فعل ، فشواهدها الآية « يجعلون أصابعهم فى آذانهم » فمعنى جعل هنا : فعل .

أما « جعل » بالنسبة لله ، فترد على معنيين — معنى خلق ومعنى غير خلق أما شواهد المعنى الأول من الآيات فالآية « الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور » يعنى وخلق الظلمات والنور . وقال الله « وجعل لكم السمع والأبصار » أى خلق لكم السمع والأبصار . . . إلخ . وأما معنى غير خلق — كقول الله « ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة » ، لا يعنى ما خلق من بحيرة وسائبة . وقوله لإبراهيم « إنى جاعلك للناس إماماً » لا يعنى إنى خالقك للناس إماماً ، لأن خلق إبراهيم تقدم قبل ذلك . وقال إبراهيم « رب اجعل هذا البلد آمناً » وقال إبراهيم « رب اجعلنى مقيم الصلاة » ولا يعنى إطلاقاً اخلقنى مقيم الصلاة ، والآية : « يريد الله أن لا يجعل لهم حظًّا فى الآخرة » ، ومثل هذا كثير فى القرآن. وقد أورد الكتاب الآيات الكثيرة التى تثبت أن القرآن ليس مخلوقاً فى عبقرية نادرة ، وإحاطة لا بظاهر القرآن فقط بل بمعانيه العميقة ، وما وراء المعانى من مفهومات ودلالات .

وينتهى الكتاب إلى القول بأن الله إذا قال « جعل » فإنها تأتى على معنيين : معنى خلق ، ومعنى غير خلق بل فعل « فالقرآن إذن فعل » .

يقول الكتاب فى نص من أدق النصوص : فلما قال الله « إنا جعلناه قرآناً عربياً » يقول جعله عربياً ، جعله جعلا ، على معنى فعله فعلا من أفعال الله غير معنى خلق . وقال فى سورة الزخرف « إنا جعلناه قرآناً عربيًّا لعلكم تعقلون ». وقال « لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين » ، وقال « فإنما يسرناه بلسانك » . . . فلما جعل الله القرآن عربيًّا ويسره بلسان نبيه صلى الله عليه

---

(١) نفس المصدر ص ٦٩ .

وسلم ، كان فعلا من أفعال الله تبارك وتعالى جعل القرآن به عربيًّا مبيناً ، وليس كما زعموا معناه : أنزلناه بلسان العرب . وقول بيناه يعنى : هذا بيان لمن أراد الله هداه[1].

القرآن كلام الله ووحى الله :

وهذا مبدأ من مفكر يرى ألا نتجاوز النطاق القرآنى ، فلا يذهب مع المنهج الجدلى للجهمية ، وهو يقصد بلا شك منهج المعتزلة الجهمية الذى يضع المسألة : هل القرآن هو الله أو غير الله ؟ إن الجهمى يذهب مع منطقه فى التنزيه المغالى ويقرر أن القرآن غير الله . ولكن الكتاب يرى أن الله جل ثناؤه لم يقل فى القرآن : إن القرآن أنا ، ولم يقل غيرى ، وقال هو كلامى ، فلذا سميناه باسم سماه الله به ، فقلنا : كلام الله .

ولم يسم الله كلامه خلقاً ، ولم يسو بين القول والخلق ، بل قال « ألا له الخلق والأمر » فوضع تحت « له الخلق » كل شيء مخلوق ، . ثم ذكر الله « والأمر » وهو القول ، فأمره هو قوله . يقول الله : « إنا أنزلناه فى ليلة مباركة إنا كنا منذرين، فيها يفرق كل أمر حكيم » ثم قال عن القرآن هو « أمر من عندنا » وقال « لله الأمر من قبل ومن بعد » . يقول : لله القول من قبل الخلق ومن بعد الخلق ، فالله إذن يخلق ويأمر ، وقوله غير خلقه . وقال « ذلك أمر الله أنزله إليكم » وقال « حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور »[2].

ثم يحاول الكتاب أن يجد فى القرآن تفسيراً واسماً آخر للقرآن ، فيذكر الآية « والنجم إذا هوى ، ما ضل صاحبكم وما غوى ، وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى » ويرى أن قريشاً قالوا : إن القرآن شعر ، وإنه أساطير الأولين ، وإنه أضغاث أحلام ، وإن محمداً تقوله من تلقاء نفسه وتعلمه من غيره ؛ فأقسم الله بالنجم إذا هوى — يعنى القرآن إذا نزل ، فقال : « والنجم إذا هوى، ما ضل صاحبكم » أى محمد ، « وما غوى ، وما ينطق عن الهوى » . يقول : إن محمداً لم يقل هذا القرآن من تلقاء نفسه فقال « إن هو » يعنى القرآن « إلا وحى يوحى » ، فأبطل الله أن يكون القرآن شيئاً غير الوحى ، لقوله : « إن هو إلا وحى يوحى » ثم يقول : « علمه » يعنى علم جبريل محمداً صلى الله عليه وسلم — وهو « شديد القوى ، ذو مرة فاستوى » إلى قوله « فأوحى إلى عبده ما أوحى» ، فسمى القرآن وحيا ، ولم يسمه خلقاً[3] .

---

(١) المصدر نفسه ص ٧٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٧٥ .

(٣) نفس المصدر ص ٧٥ — ٧٦ .

القرآن شيء :

« ويدعى الجهم أمراً آخر — فقال : أخبرونا عن القرآن هو شيء — فقلنا : نعم هو شيء . فقال : إن الله خالق كل شيء ، فلم لا يكون القرآن من الأشياء المخلوقة ، وقد أقررتم أنه شيء » ويجيب الكتاب إجابة بارعة « إن الله لم يسم كلامه فى القرآن شيئاً ، إنما سمى شيء الذى له كان يقوله » ويورد الآية « إنما قولنا لشيء » فالشيء ليس هو قوله ، إنما الشيء الذى له كان يقوله . وفى آية أخرى « إنما أمره » ثم قال « إذا أراد شيئاً » فالشيء ليس أمره إنما الشيء الذى كان بأمره . يقول أحمد بن حنبل « ومن الأعلام والدلالات أنه لا يعنى كلامه مع الأشياء المخلوقة » . قال الله للريح التى أرسلها على عاد « تدمر كل شيء بأمر ربها » وقد أتت تلك الريح على أشياء لم تدمرها ، وقد قال « تدمر كل شيء » . فكذلك إذا قال « خالق كل شيء » لا يعنى نفسه ولا علمه ولا كلامه مع الأشياء المخلوقة . وقال للملكة سبأ « وأوتيت من كل شيء » ؛ وقد كان ملك سليمان شيئاً ولم تؤته . وكذلك إذ قال « خالق كل شيء » لا يعنى كلامه مع الأشياء المخلوقة . وقال الله لموسى « واصطنعتك لنفسى » و « ويحذركم الله نفسه » وقال « كتب ربكم على نفسه الرحمة » وقال : « تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك » ؛ ثم قال « كل نفس ذائقة الموت » . فقد عرف من عقل عن الله أنه لا يعنى نفسه مع الأنفس التى تذوق الموت ، وقد ذكر الله عز وجل نفسه . فكذلك إن قال « خالق كل شيء » لا يعنى نفسه ولا علمه ولا كلامه مع الأشياء المخلوقة[1] ثم أخذ الكتاب يستعرض الآيات ليجد تفسيراً لكلام الله بأنه مخلوق ، فلم يجد .

ثم أورد الآية التى يستند عليها المعتزلة فى أن القرآن مخلوق وهى الآية « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » ويقول المعتزلة أو الجهمية ، إن القرآن محدث وكل محدث مخلوق . وهنا يفسر « الذكر المحدث » بأنه ذكر الرسول ، وذكر الرسول يجرى عليه الحدث ، أما ذكر الله إذا ورد فلا يجرى عليه حدث « ولذكر الله أكبر . وهذا ذكر مبارك » بينما ذكر الرسول فى الآية « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » أو « ذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين » أو « فذكر إن نفعت الذكرى » ، فذكر إنما أنت مذكر » . . فلما اجتمعوا فى اسم الذكر ، جرى عليهم اسم الحدث . وذكر النبى صلى الله عليه وسلم إذا انفرد وقع عليه اسم الخلق أو كان أولى بالحدث من ذكر الله إذا انفرد ولم يقع عليه اسم خلق ولا حدث . فوجدنا دلالة من قول الله تعالى « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، لأن النبى صلى الله عليه وسلم كان لا يعلم ، فعلمه الله ، فلما علمه الله ، كان ذلك محدثاً إلى النبى صلى الله عليه وسلم[2]

---

(١) نفس المصدر ص ٧٦ — ٧٧ . (٢) نفس المصدر ص ٨٠ .

ويناقش الكتاب الجهمية فى قولها إنهم وجدوا آية فى كتاب الله تدل على أن القرآن مخلوق وهى قول الله « إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته » وعيسى مخلوق .

ويرد الكتاب : إن عيسى تجرى عليه ألفاظ لا تجرى على القرآن . إن القرآن يسميه مولوداً وطفلا وصبياً وغلاماً وكهلا ، يأكل ويشرب ، وهو مخاطب بالأمر والنهى ، ويجرى عليه اسم الخطاب والوعد والوعيد ، وهو من ذرية نوح ومن ذرية إبراهيم ، « ولا يحل لنا أن نقول فى القرآن ما نقول فى عيسى » فلم يقل الله فى القرآن ما قال فى عيسى . ولكن المعنى فى قوله جل ثناؤه « إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم » فالكلمة هى التى ألقاها إلى مريم حين قال له « كن » فكان عيسى بكن ؛ وليس عيسى هو كن ، ولكن بكن كان . فالكن من الله قول ، وليس الكن مخلوقاً . يقول ابن حنبل « وكذب النصارى والجهمية على الله فى أمر عيسى ، وذلك أن الجهمية قالوا عيسى روح الله وكلمته إلا أن الكلمة مخلوقة ، وقالت النصارى : عيسى روح الله من ذات الله ، وكلمة الله من ذوات الله ، كما يقال : إن الخرقة من هذا الثوب . وقلنا نحن إن عيسى بالكلمة كان ، وليس عيسى هو الكلمة . وأما قول الله تعالى : « وروح منه » يقول — من أمره كان الروح فيه ، كقوله « وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً منه » . يقول من أمره . ويفسر روح الله — إنما معناه أنها روح بكلمة الله ، خلقها الله ، كما يقال : عبد الله وسماء الله وأرض الله[1] .

القرآن وخلق السموات والأرض :

خلق الله الأرض والسموات ، والقرآن لا يخلو أن يكون فى السماء ، أو فى الأرض فهو مخلوق ، ويرى الكتاب أن الكون بأجمعه لا يقتصر على السموات والأرض ، فإن فوق السموات السبع الموجودات الكونية الأخرى : الكرسى والعرش واللوح المحفوظ والحجب وأشياء كثيرة لم يسمها الله ولم يجعلها مع الأشياء المخلوقة ، وإنما الآية تحدد فقط السموات والأرض وما بينهما . وبالإضافة إلى الحجة السابقة يقول الله « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق » . فالحق هو الذى خلق به السموات والأرض ، والحق قوله ، وليس قوله مخلوقاً[2] .

وتستند المعتزلة على أحاديث ، لم تستطع إدراك غورها فى إثبات خلق القرآن . فيذكرون الحديث « إن القرآن يجىء فى صورة الشاب الشاحب » فيأتى صاحبه ، فيقول هل تعرفنى ؟ فيقول : من أنت ؟ فيقول : أنا القرآن الذى أظمأت نهارك ، وأسهرت ليلك . قال : فيأتى به الله . فيقول : « يارب » ويرى الكتاب — أن المعتزلة أو الجهمية لم تدرك حقيقة الحديث :

---

(١) نفس المصدر ص ٨٢ — ٨٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٨٤ .

القرآن لا يجىء إلا بمعنى أن من قرأ: « قل هو الله أحد » فله كذا وكذا » فمن يقرأ : قل هو الله أحد ، لا تجيئه الآية ، بل يجىء ثوابها ، لأنا نقرأ القرآن . فيقول : يا رب ، ويجىء ثواب القرآن . فيقول : يارب ، وكلام الله لا يجىء ولا يتغير من حال إلى حال . وإنما معنى أن القرآن يجىء ، أن يجىء ثواب القرآن . فيقول يارب[1] ونلاحظ أن الكتاب يذكر على لسان أحمد ابن حنبل — أن المعتزلة تستند على هذا الأثر ، وقد سبق أن قلنا إنهم استندوا على هذا الأثر « كان الله ولا شىء » فهل المعتزلة أيضاً أثريون . . . محدثون . . . أو بمعنى أدق هل انتهوا — بعد أن استخدموا العقل إلى أن يكونوا « أهل سنة » . وأن كل ما هناك من اختلاف بينهم وبين أعدائهم إنما هو اختلاف فى التفسير .

* * *

أما بعد : لقد شهد القرن الثالث حركة كلامية كبرى حمل لواءها « أهل الحديث » وسواء صحت نسبة رسالة « الرد على الزنادقة والجهمية لابن حنبل » أو لم تصح ، فقد كان هذا الإمام الكبير نقطة تحول فى بناء هذه المدرسة . لم يكن أحمد بن حنبل رجل فقه بقدر ما هو رجل حديث ، أو بمعنى أدق كان رجل حديث أولا ، ومس الفقه برفق ثانياً . ولكن موقفه العظيم فى محنة « خلق القرآن » وهى مسألة كلامية بحتة ، هز عقول أهل الحديث . إنه لم يناقش ولم يجادل ، بل ثبت على ما اعتقد أنه الحق ، ولكن أهل الحديث من بعده ناقشوا وجادلوا .

وكتب الإمام البخارى — كما قلت — كتاب « خلق أفعال العباد » وينقسم الكتاب إلى قسمين :

١ — قسم فى الرد على الجهمية فى موضوع القرآن خلقه أو عدم خلقه .

٢ — وقسم فى الرد على القدرية فى « خلق أفعال العباد ، هل هى من البشر أو من الله » .

ثم كتب ابن قتيبة فى نفس القرن كتاب الاختلاف فى اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة . وكتب الإمام الدارمى أيضاً فى نفس القرن كتابين هما الرد على الجهمية ورد الدارمى على المريسى . وقد قمت أنا وتلميذى الدكتور عمار طالبى بنشر مجموعة هذه الكتب مع مقدمة تحليلية لكل كتاب .

وتبين هذه الكتب ظهور الاتجاه الكلامى لدى أصحاب الحديث ، وأن أصحاب الحديث وجدوا كفرقة مقابلة للجهمية وللمعتزلة وللخوارج . أنهم سموا باسم « أهل الحديث وأهل السنة »[2] . أما عقائدهم فهى فى مجملها كما يقول الإمام أبو الحسن الأشعرى : الإقرار بالله وملائكته وكتبه

---

(١) نفس المصدر ص ١٠٠ .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٣٩٨ .

ورسله ، لا يردون من ذلك شيئاً . وهذا هو منهجهم الأخذ بالسنة الصحيحة . ثم يفصلون هذه العقيدة .

أما عن تصورهم للألوهية فيقولون : إن الله واحد فرد صمد ، لا إله غيره ، ولم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وأن محمداً عبده ورسوله ، وأن الجنة حق ، وأن النار حق ، وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من فى القبور . وهنا تحديد نهائى للعقائد الإسلامية أمام المسيحية والفلاسفة ، إنكار للأولين فى التثليث ، وإنكار للآخرين فى المعاد والبعث .

أما حقيقة الأسماء فهى أن أسماء الله غير الله ، وهنا إنكار للمعتزلة وللخوارج . ويرى أهل السنة أن الله علماً ، مستندين فى هذا على النص القرآنى « أنزله بعلمه » ، أو « ما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه » . كما أثبتوا لله السمع والبصر والقوة ، وهنا إنكار للمعتزلة الذين أنكروا السمع والبصر . وذهبوا أيضاً إلى القول بالعرشية « الرحمن على العرش استوى » ، وإلى القول باللاكيفية فى المتشابهات : « خلقت بيدى » « بل يداه مبسوطتان » « تجرى بأعيننا » « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » . وذهبوا أيضاً إلى القول بالمشيئة ، فما من خير ولا شر فى الأرض إلا بمشيئة « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » ، أو كما يقول الجمهور « ما شاء الله كان وما لا يشاء لا يكون » . أما عن رؤية الله — فقد أثبتوها : إن الله يرى بالأبصار يوم القيامة ، ولا يرى فى الدنيا ، ثم يثبتون لله الكلام وأن القرآن كلامه ، وكلام الله غير مخلوق .

أما فى باب الاستطاعة ، فقد أنكروا الاستطاعة المعتزلية ، وهى القدرة على الفعل قبل الفعل . وقرروا أن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله . أو أن يقدر أن يخرج عن علم الله ، أو أن يفعل شيئاً علم الله أنه لا يفعله ، فلا استطاعة ولا قدرة ولا فعل إلا بالله ، أو بمعنى أوضح . أنه ليس ثمة إلا استطاعة الله وقدرة الله وفعل الله ، فالله هو المستطيع على الحقيقة ، القادر على الحقيقة طبقاً لعلمه القديم الأزلى ، « فلا خالق إلا الله » أى أنه خالق الإنسان وفعله خيراً كان أو شراً « إن سيئات العباد يخلقها الله ، وإن أعمال العباد يخلقها الله ، وإن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئاً » وهنا يبدو مذهب أهل السنة والجماعة فى صورته القوية وملامحه النفاذة ، يتجه إلى سلطان الله المطلق ، ويرى فيه تفسير كل عمل ، ثم ينادى بالتسليم لتوفيق الله وخذلانه طبقاً لعلمه الذى لا يتغير ، ويعلن أن التوفيق والخذلان إنما هما منه ، واللطف والصلاح والهداية وأضدادها إنما هى منه ، وهو فى كل هذا يستند إلى آيات الكتاب . ثم ينتهى إلى أن يقرر : أن الخير والشر بقضاء الله وقدره « يؤمنون بقضاء الله وقدره وخيره وشره ، حلوه ومره »[1] فالإيمان إذن هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره « حلوه

---

(١) الأشعرى : مقالات جـ ١ ص ١٩١ ، ١٩٢ .

ومره، وأن ما أخطأهم ، لم يكن ليصيبهم، وما أصابهم لم يكن ليخطئهم »[١] وإن الإيمان قول وعمل ويزيد وينقص ، ولا يكفرون أهل الكبائر ، ويقرون بشفاعة رسول الله صلى عليه وسلم ، وبأنها لأهل الكبائر من أمته ، وبعذاب القبر ، وأن الحوض والصراط حق والبعث بعد الموت حق ، والمحاسبة حق والوقوف بين يدى الله حق .

تلك هى مجمل آراء الحديث ، كانت تنتشر فى العالم الإسلامى مجاورة ومساندة للنظريات الكلامية للفقهاء .

إن النتيجة التى أريد أن أصل إليها : أن مذهب أهل السنة والجماعة، نشأ وعاش منذ نشأة الإسلام ، وأنه سار بجانب المذاهب الأخرى ، يجالدها ويحاربها ، كان مذهب أهل السنة والجماعة قبل الأشعرى وقبل الماتريدى .

ولم يكن فقهاء المذاهب ورجال الحديث فقط فى الميدان يحملون رسالة مذهب أهل السنة والجماعة ، بل كانت هناك طائفة أخرى تكاد تتفق مع فقهاء المذاهب اتفاقاً كاملا ، وتتفق مع المحدثين وهذه الطائفة هى طائفة الصفاتية ، أو المثبتة ، وكانت على صلة وثيقة مذهبية برجال الفقه والمحدثين ، ويتبين هذا من النصوص الآتية . إن البغدادى حين يؤرخ لأصناف أهل السنة والجماعة يذكر الصنف الأول منهم وهم : صنف أحاطوا علماً بأبواب التوحيد والنبوة والإمامة والزعامة ، وسلكوا فى هذا النوع من العلم طريق الصفاتية من المتكلمين ، الذين تبرأوا من التشبيه والتعطيل ومن بدع الرافضة والخوارج والجهمية والنجارية وسائر أهل الأهواء الضالة[٢] .

يذكر البغدادى هنا الصفاتية من المتكلمين ، وأن الفقهاء من أهل السنة كانوا يوافقونهم مذهبهم ، ويعود ثانية يقول « أئمة الفقه من فريقى الرأى والحديث من الذين اعتقدوا فى أصول الدين مذاهب الصفاتية فى الله وفى صفاته الأزلية وتبرأوا من القدر والاعتزال وأثبتوا رؤية الله بالأبصار من غير تشبيه ولا تعطيل ، وأثبتوا الحشر من القبور مع إثبات السؤال فى القبر ومع إثبات الحوض والصراط والشفاعة وغفران الذنوب دون الشرك[٣] ويؤكد البغدادى أن الصفاتية هم أهل السنة على الحقيقة ، وأنهم أثبتوا دوام نعيم الجنة على أهلها ، ودوام عذاب النار على الكفرة ، أى أنهم أنكروا فناء الخلدين وقالوا بإمامة أبى بكر وعمر وعثمان وعلى وأحسنوا الثناء على السلف الصالح . . . ويدخل فى هذه الجماعة أصحاب مالك والشافعى والأوزاعى (توفى عام ١٥٧) والثورى (١٦١هـ) وأبى حنيفة وابن أبى ليلى (١٤٨هـ) وأصحاب أبى ثور (المتوفى

---

(١) الأشعرى : نفس المصدر ص ٢٩٤ .

(٢) البغدادى : الفرق ص ١٨٩ .

(٣) نفس المصدر ص ١٨٩ .

عام ٢٤٠ هـ) وأصحاب أحمد بن حنبل وأهل الظاهر وسائر الفقهاء الذين اعتقدوا فى الأبواب العقلية أصول الصفاتية . ولم يخلطوا فقههم بشيء من بدع أهل الأهواء الضالة »[1] ويكرر البغدادى هنا أيضاً لفظ الصفاتية ، وأنهم يمثلون عقائد أهل السنة ، ويقرر الشهرستانى أنه أعقب مالكاً وابن حنبل عبدالله بن سعيد الكلابى (٢٤٠هـ) وأبو العباس القلانسى (توفى أيضاً فى القرن الثالث) والحارث بن أسد المحاسبى ، وهؤلاء كانوا من جملة السلف ، إلا أنهم باشروا علم الكلام صراحة وعلنا . وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية ، وصنف بعضهم ودرس البعض : حتى جرت بين أبى الحسن الأشعرى وبين أستاذه مناظرة فى مسألة من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما وانحاز الأشعرى إلى هذه الطائفة ، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية ، وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة ، وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية . فالصفاتية إذن هم من المثبتة الذين أثبتوا لله صفات لا هى ذاته ولا هى غير ذاته ، وأهم ممثليهم فى العالم الإسلامى ابن كلاب والقلانسى والمحاسبى .

---

(١) نفس المصدر ص ١٨٩

الفصل الثانى

أهل السنة الأوائل

لقد قرر الشهرستانى – كما قلت – أن الصفاتية المثبتة هم سلف أهل السنة والجماعة :
« اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة ، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، وكذلك يثبتون صفات جبرية مثل اليدين والرجلين والوجه ولا يؤولون ذلك ، إلا أنهم يقولون بتسميتها صفة جبرية . ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتون ، سمى السلف صفاتية والمعتزلة معطلة[1] فالصفاتية هم السلف » وهم أهل السنة والجماعة » وهم « المثبتة » وهم إذن رد فعل للمعتزلة فى تعطيلهم للصفات . وقد حددنا أيضاً أن من قاموا بهذا العمل هم الكلابى والقلانسى والمحاسبى ، وكانوا يناظرون المعتزلة ويناضلونهم فى قدم الكلام ، وأن أبا الحسن الأشعرى فيما بعد انحاز إليهم – على قاعدة كلامية .

ونستخلص من هذا أن عبدالله بن سعيد بن كلاب (المتوفى بعد عام ٢٤٠هـ) كان إمام أهل السنة فى عصره ، وإليه مرجعها . وقد وصفه إمام الحرمين (المتوفى عام ٤٧٨هـ . وإمام أهل السنة فى عصره) بأنه من « أصحابنا »[2] . كما يقول أيضاً التاج السبكى « عبدالله بن سعيد ويقال عبدالله بن محمد أبو محمد بن كلاب القطان أحد أئمة المتكلمين »[3] . كما أن ابن تيمية مدحه فى كثير من المواضع فى منهاج السنة[4] وفى مجموعة رسائله ومسائله[5] وهذا يدل على ما كان للرجل من أثر عظيم فى مدرسة أهل السنة والجماعة ويبدو أنه كان شديداً على المخالفين لمذهب أهل السنة والجماعة ، بل إن اسمه « كلاب » يشير إلى هذا ، فقد لقب به لأنه

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ١٢٤ .

(٢) إمام الحرمين – الإرشاد ... ص ١١٩ .

(٣) السبكى – طبقات الشافعية ... جـ ٢ ص ٥١ .

(٤) يقوم الدكتور محمد رشاد سالم أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية البنات بجامعة عين شمس بتحقيق « منهاج السنة» تحقيقاً علمياً ، وسأتتبع أنا المواضع المختلفة التى ورد فيها اسم ابن كلاب أو آراءه فى منهاج السنة فى الصفحات المقبلة .

(٥) ابن تيمية ، مجموعة الرسائل والمسائل ، جـ ٤ صفحات ٢٥ ، ٥١ ، ٥٧ .

كان — لقوته فى المناظرة — يجذب من يناظره كما يجتذب الكلاب الشيء[١] . وكان أول متكلم من أهل السنة يناقش المعتزلة وقد ناقشهم فى مجلس المأمون على طريقة كلامية عقلية ودحرهم. وقد أدى هذا إلى حقد المعتزلة عليه حقداً مريراً ، كما أدى إلى حقد الشيعة عليه ، فنرى ابن النديم صاحب الفهرست يقطر قلمه سماً وهو يؤرخ له فيقول « ابن كلاب من نابتة الحشوية وله مع عباد بن سليمان مناظرات ، وكان يقول إن كلام الله هو الله ، وكان عباد يقول : إنه نصرانى بهذا القول ، قال أبو عباس البغوى : دخلنا على فثيون النصرانى ، وكان فى دار الروم بالجانب الغربى ، فجرى الحديث إلى أن سألته عن ابن كلاب فقال : رحم الله عبدالله ، كان يجيئنى فيجلس إلى تلك الزاوية وأشار إلى ناحية من البيعة ، وعنى أخذ هذا القول ، ولو عاش لنصّرنا المسلمين .

قال البغوى : وسأله محمد بن إسحق الطالقانى فقال ما تقول فى المسيح ، قال ما يقوله أهل السنة من المسلمين فى القرآن . ولعبد الله من الكتب : الصفحات كتاب خلق الأفعال ، كتاب الرد على المعتزلة ، ثم يذكر كلابياً آخر « أبو محمد — قاضى السنة ، وله من الكتب كتاب السنة والجماعة »[٢] ولعل أبا محمد هو نفسه عبد الله بن كلاب . فابن كلاب يعرف أيضاً بأبى محمد .

ومن السهولة بمكان أن نرى كيف يهاجم معتزلى وشيعى عالماً من علماء أهل السنة والجماعة ويكذب عليه ، ولعلنا نرى الآن أن المعتزلة والشيعة هم الذين علموا أهل الفرق الأخرى رد أقوال خصومهم — إن حقاً وإن باطلا — إلى أصول مسيحية أو يهودية أو فلسفية . إننا نرى الشهرستانى فيما بعد يرجع أقوال أبى الهذيل العلاف فى الصفات إلى الفلاسفة والنصارى ونراه أيضاً يرجع أحوال أبى هاشم إلى أقانيم النصارى[٣] . والمنهج إذن وضع من قبل على يد مؤرخ الكتب الأقدم « ابن النديم » .

وقد تكفل التاج السبكى بمنهجه التحليلى الرائع فى دحض أقوال ابن النديم ، فيقول « إن محمد بن إسحق بن النديم كان فيما أحسب معتزلياً ، وله بعض المسيس بصناعة الكلام » . فابن النديم إذن لم يكن من حذاق المتكلمين ، ولكنه كان من عوام المعتزلة ، بالرغم من علمه الفائق بالكتب . ثم يذكر أن ابن النديم نقل ما نقل عن ابن كلاب من عباد بن سليمان[٤] ،

---

(١) ابن السبكى ، طبقات الشافعية ... جـ ١ ص ٥٢ .

(٢) ابن النديم ، الفهرست ... ٢٦٩ ، ٢٨٠ .

(٣) الشهرستانى ، الملل والنحل جـ ١ ص ١٠٩ .

(٤) عباد بن سليمان الضيمرى من الطبقة السابعة من المعتزلة ، ومن أصحاب هشام بن عمرو القوطى ، توفى عام ٢٥٠ .

وعباد معتزلى ، فما يذكره إنما هو حقد وضيع على ابن كلاب . ويقول الملطى (المتوفى عام ٣٧٧ هـ . وأقدم مؤرخ للعقائد الإسلامية) فى كتابه التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع : « عباد بن سليمان وكان أحد المتكلمين ، فملأ الأرض كتباً وخلافاً ، وخرج عن قصد الاعتزال إلى الكفر والزندقة لحدة نظره وكثرة تفتيشه »[1] فرواية عباد بن سليمان إذن عن ابن كلاب رواية هوى ونفاق ومردودة أصلا. ويقرأ السبكى « إن ابن كلاب على أى حال من أهل السنة ولا يقول هو ولا غيره ممن له أدنى تمييز إن كلام الله هو الله ، إنما ابن كلاب مع أهل السنة فى صفات الذات ليست هى الذات ولا غيرها »[2] .

ويرى السبكى أن ابن كلاب وزميله أبا العباس القلانسى زادا أو اختلفا مع أهل السنة فى نقطة واحدة وهى أنهما ما ذهبا إلى أن كلام الله تعالى لا يتصف بالأمر والنهى والخبر فى الأزل لحدوث هذه الأمور وقدم الكلام النفسى ، وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال ، وشرح هذا أن ابن كلاب وأبا العباس القلانسى يذهبان إلى أن هناك نوعين من الكلام ، الكلام النفسى وهو قديم ، والكلام المتعلق بالأمر والنهى والخبر، وهى التكاليف وغيرها وهى حادثة ؛ إن الأمر والنهى والخبر يتعلقان بالحدوث ، ومن ثم فكلام الله الخاص بها حادث. ولم يقبل أئمة أهل السنة والجماعة الآخرون هذا ، فألزموهما بكون القدر المشترك موجوداً بغير واحد من خصوصياته ، أى ألزموهما وجود الجنس دون النوع وهو غير معقول ، أى ألزموهما أن يكون الكلام كله قديماً ، وإلا وجد الجنس — الكلام القديم — ولم يوجد أحد أنواعه وهو الكلام المتعلق بالتكاليف ، فلابد إذن أن يكون الكلام كله قديماً ، سواء أكان الكلام النفسى أو كلام الله المتعلق بالأمر والنهى والخبر . . . إلخ . ويرى السبكى أنه من المحتمل أن يكون هذا التفريق هو ما خدع عباداً ، أى أن عباداً خدع بظاهر قول الرجل من تقسيمه كلام الله إلى قديم وحادث فظن أن ابن كلاب حين قرر أن الكلام النفسى قديم ، أراد أن الكلام القديم هو الله القديم .

ويرى السبكى أن عباداً فى هذا قد نافق ولم يتحر الصدق ، إنه يريد فقط أن يقول كما يقول سائر المعتزلة للصفاتية ، أعنى مثبتة الصفات : « لقد كفرت النصارى بثلاث وكفرتم بسبع » ، أى أن النصارى كفرت باعتبارها الأقانيم الثلاثة أصولا قديماً ثابتة بجانب الله ، وكفرت الصفاتية باعتبارها الصفات المعنوية السبع قديمة . ويرد السبكى فيقول « ما كفرت الصفاتية ولا أشركت وإنما وحدت أو أثبتت صفات قديم واحد ، بخلاف النصارى أثبتوا قدما ، فأنى يستويان أو يتقاربان »[3] .

---

(١) الملطى ، التنبيه ... ص ٤٤ .

(٢) السبكى ، طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٥١ .

(٣) السبكى . طبقات الشافعية .. جـ ١ ص ٥٢ .

ظهر إذن ابن كلاب ممثلا لأهل السنة للنقاش العقلى . فقابل المعتزلة وقطعهم مراراً فى مسألة إثبات الصفات القديمة لله وهذا ما سبب هجوم ابن عباد عليه. وجعل المعتزلة يفردون الأبواب المتعددة فى كتبهم للهجوم على ابن كلاب والكلابية ويحاولون ما وسعهم الجهد وصل فكرته فى الصفات بفكرة الأقانيم . ويكاد يكون هجومهم عليه أشد من هجومهم على الإمام أبى الحسن الأشعرى قد ظهر كتاب المحيط بالتكاليف للقاضى عبد الجبار ، وقد أورد فيه بابا على الكلابية حاول فيه نقض أصلهم فى الكلام القديم . كما ردد النقد والهجوم عليهم [١] . وقد أورد السبكى أن أبا عاصم العبادى ذكر ابن كلاب فى طبقة أبى بكر الصيرفى . وأبو بكر الصيرفى أحد أعلام الشافعية الكبار ، وأحد شراح الرسالة للشافعى. وقد توفى سنة ثلاثين وثلاثمائة . كما أن ابن النجار ذكره فى تاريخ بغداد . وذكر قصة مناظرة مطولة بينه وبين الجنيد شيخ الصوفية (المتوفى عام ٢٩٧هـ أو ٢٩٨هـ) . ولكن الذهبى كذب هذا . وقال إن لابن كلاب ذكرا أيام أحمد بن حنبل ، وكذلك كان أحمد بن حنبل من أشد الناس عليه [٢] كما كان من أشد الناس أيضاً على متكلم أهل السنة الآخر : الحارث المحاسبى [٣] .

ولكن ابن تيمية ، رجل المذهب السلفى المتأخر ، كان يحمل لعبدالله بن كلاب أعظم الاحترام . وأن الرجل الذى اجترأ على الكبار ، على مشيخة أهل السنة والجماعة لا يقسوا على الإطلاق على ابن كلاب . بل يضعه أحياناً صنواً لأحمد بن حنبل ويعتبره من « حذاق المثبتة » ومن أئمة المثبتة . ويرى أن ابن كلاب — كأحمد بن حنبل وغيره من أئمة السلف قد ردوا على الجهمية فى قولهم إن الله غير بائن عن خلقه وبينوا أنه كان موجوداً قبل أن يخلق الله السموات والأرض . وإما أن يكون قد دخل فيها ، أو دخلت فيه . وكلاهما ممتنع ، فتبين أنه بائن عنها » [٤] ثم حين يذكر فكرته هو عن الصفات يقول « أنا لا نطلق على صفاته إنها غيره ، ولا أنها ليست غيره ، على ما عليه أئمة السلف ، كالإمام أحمد بن حنبل وغيره ، وهو اختيار حذاق المثبتة كأبى محمد بن كلاب وغيره » . فى موضع آخر يقول « وقد نفى الأئمة كأحمد ابن حنبل غيره وأئمة المثبتة كأبى محمد بن كلاب وغيره، على أن القائل ، إذا قال الحمد لله : أو قال : دعوت الله وعبدته ، أو قال : بالله ، فاسم الله متناول لذاته المتصفة بصفات ، وليست صفاته ، زائدة على مسمى أسمائه الحسنى » [٥] .

ويذكر ابن تيمية أن الجهمية افترت على المثبتة وشيخهم الكبير — ابن كلاب — لإثباته

---

(١) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف ومواضع أخرى متعددة . ص ١٢٤ و ١٧٢ و ٣١٧ .

(٢) السبكى : طبقات الشافعية جـ ١ ص ١٦٩ ، ١٧٠ ، وجـ ٢ ص ٥٢ .

(٣) لسان الميزان جـ ٣ ص ٢٩٠ .

(٤) ابن تيمية : منهاج جـ ١ ص ٢٩٤ .

(٥) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٦ ص ٥٠ ، ٥١ .

الصفات ، وبتصنيفه الكتب فى الرد على النفاة ، بأن وضعوا على أخته ، أنها نصرانية ، وأن ابن كلاب كان نصرانياً ، وأنه لما أسلم هجرته ، فاسترضاها بقوله : يا أختى . إنى أريد أن أفسد دين المسلمين ، فرضيت عنه بذلك ، ويرى ابن تيمية أن مقصود الجهمية ، بوضعهم هذه الأكذوبة أن يصلوا بين قول ابن كلاب فى إثبات الصفات وقول النصارى فى إثبات الأقانيم ، وأن ابن كلاب أخذ فكرته عنهم . ويرى بن تيمية أن بعض السالمية — وهى فرقة كلامية وصوفية فى البصرة — أخذوا هذه الأكذوبة ، كما أخذوا بعض أهل الحديث والسنة ، يذم بها ابن كلاب لما أحدث من القول فى مسألة القرآن ، ولم يعلم أن الذى عابه بها هو أبعد عن الحق فى مسألة القرآن وغيرهما منه ، وأنهم عابوه بما تدعى أنت قائله ، وعيب ابن كلاب عندك كونه لم يكمل القول ، بل بقيت عليه بقية كلامهم[1].

وهذا يبين لنا إلى أى حد ، كان ابن تيمية معنياً بابن كلاب والكلابية ، وفى مناقشته لابن المطهر الحلى يظهر رد تيمية لنا حقيقة المذهب الكلابى فى الصفات ، واختلافه أشد اختلاف عن نظرية الأقانيم فى المسيحية .

وحين تكلم أبو الحسن الأشعرى فى كتابه مقالات الإسلاميين عن أصحاب عبد الله ابن سعيد بن كلاب القطان ذكر « بأنهم يقولون بأكثر ما ذكرناه عن أهل السنة »[2] ونستخلص من هذا شيئين : الشىء الأول — هو أن ابن كلاب فى رأى شيخ أهل السنة والجماعة الرسمى — كان موافقاً لأهل الحديث ، وأهل السنة والجماعة تمام الموافقة . والشىء الثانى : أنه كان صاحب فرقة ، وأن له أتباعاً عاشوا بعده ، ويبدو أنهم اندمجوا بعد ذلك اندماجاً كلياً فى طائفة الأشاعرة ، ولم يترك لنا مع الأسف كتاب من كتب ابن كلاب ، ولكن بقيت نصوص تسمح لنا بمناقشة المذهب فى جزئياته :

الذات والصفات :

إن الله — عند ابن كلاب لم يزل — أى أن له القدم ، « ولا مكان ولا زمان قبل الخلق » ، هو قبل المكانية والزمانية ، والزمان والمكان حادثان ، والله على مالم يزل عليه ، فهو سرمدى أبدى « وأنه مستو على العرش » وهنا إثبات للعرشية ، وأنه فوق كل شىء ، وهنا إثبات للفوقية » وهو من كونه فوق العرش ، وفوق كل شىء فليس بجسم . إنه يرى بالأبصار يوم القيامة ، لا أمام الرائى ولا خلفه ، ولا عن يمينه ولا عن يساره ولا فوقه ولا تحته ، وهو مع كونه فوق العرش ، فليس بجسم . ويقول ابن تيمية إن الكلابية والأشاعرة قرروا أن الله يرى بلا مقابلة . وأنكروا فوقية الله ونفوا العلو[3] .

---

(١) ابن تيمية : منهاج ج ١ ص ١٦ .
(٢) الأشعرى : مقالات ج ١ ص ١٨٩ — ٢٩٩ .
(٣) ابن تيمية : منهاج ... ج ١ ص ٢١٦ — ٢١٧ ، ج ٢ ، ج ٢ ص ٢٧٥ .

أما عن الصفات، فهو يثبتها لله ويثبت قدمها. إن الله لم يزل حيًّا عالماً قادراً سميعاً بصيراً، عزيزاً عظيماً جليلا كبيراً كريماً وكان متكلماً جواداً، وبهذا يثبت لله صفات العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبرياء والإرادة. ويزيد إلى هذه الصفات أنه رب وإله، أى أن من صفاته أيضاً الربوبية والألوهية، «إنه قديم، لم يزل بأسمائه وصفاته» ولكن هذه الصفات ليست هى بالذات — كما يذهب المعتزلة — «معنى أن الله عالم أن له علماً، ومعنى أنه قادر أن له قدرة، ومعنى أنه حى أن له حياة، وكذلك القول فى سائر أسمائه وصفاته»، وكان يقول إن أسماء الله وصفاته لذاته لا هى الله ولا هى غيره، وأنها قائمة بالله، ولا يجوز أن تقوم بالصفات صفات. وكان يقول إن وجه الله لا هو الله ولا هو غيره، وهو صفة له، وكذلك يداه وعينه وبصره صفات له لا هى هو ولا هى غيره، وأن ذاته هى هو، ونفسه هى هو، وأنه موجود لا بوجود، وشىء لا بمعنى أنه كان شيئاً. فهنا تفريق تام بين الذات والصفات، الذات موجودة بوجودها الخاص، وتستمد الوجود من ذاتها، وهى شىء، لا بمعنى أن هناك من يمدها بالشيئية بل شيئيتها من ذاتها، ولا يتعلق وجود الذات أو شيئيتها بوجود الصفة ومتعلقات الصفة؛ فعلة وجود الله هى ذاته، لا بعلة خارجة عنه ولا بعلة قائمة فيه. والصفات قائمة به ولكنها ليست هو وإلا تعطلت الصفة، وليست غيره — كما يذهب جهم — وإلا تعدد القديم. فالصفات إذن متعلقاته هو وليس هو من متعلقاتها، ثم إن الصفات لا تقوم بالصفات، ولكنها تقوم بالله، فالله إذن ليس بصفة.

وقد أثارت إثبات الصفات القديمة ثائرة الجهمية والمعتزلة، وحين احتضنت الشيعة الاثنى عشرية المذهب المعتزلى قامت بالهجوم العنيف على الكلابية، والأشعرية من بعدها، لذهاب الأخيرين إلى نظرية إثبات الصفات القديمة.

وقد انبرى لهؤلاء ابن تيمية أعظم رجل من مفكرى السلف المتأخرين، والسلف المتأخرون مثبتة صفات، وبهذا حفظت لنا كتب ابن تيمية الكثير من عناصر المذهب الكلابى. وسيقدم لنا عرضه السهل الممتع تفسيراً هامًّا له، علاوة على أن ابن تيمية كان مؤرخاً ممتازاً للأفكار الفلسفية. ولقد كتب ابن تيمية كتاباً من أهم كتبه وهو منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية ردًّا على كتاب ابن المطهر، الشيعى «منهاج الكرامة فى إثبات الإمامة[1]» وأورد عبارات ابن المطهر ثم رد عليها، وقد كان ابن المطهر — وهو يمثل الاعتزال الشيعى المتأخر —

(١) ابن المطهر: جمال الدين أبو القاسم الحسن بن يوسف بن المطهر المولود عام ٦٤٨ والمتوفى عام ٧٣٦ هـ — تتلمذ على نصير الدين الطوسى وابن طاووس. وله أكثر من ١٣٥ كتاباً فى الأصول والطبيعيات والإلهيات ويدعوه ابن حجر فى (الدار الكامنة) العلامة ابن المطهر الحلى الأسدى المعتزلى، وذلك لنزعته الاعتزالية وامتداحه ابن كثير فى البداية.

معنياً بالرد على ابن كلاب ومهاجمته أعنف هجوم. وقد تتبع ابن تيمية هذه المواضع واحداً فواحداً ورد عليها ، وحين تكلم ابن المطهر عن قدم الصفات عند المثبتة ذكر أنهم « جعلوا قدماء مع الله »(١) ويرد ابن تيمية على هذا بأن هذا ليس صواباً ، لأن « المعانى ليست خارجة عن مسمى اسم الله عند مثبتة الصفات » ، إنها زائدة على الذات أى على الذات المجردة عن الصفات ، لا على الذات المتصفة بالصفات . واسم الله الذى يتناول الذات المتصفة بالصفات ليس هو اسماً للذات المجردة حتى يقولوا نحن نثبت قدماء مع الله » ، إنهم لا يجوزون أن يقال إن الصفة غير الموصوف « فكيف يقولون هى مع الله ! » . ثم يذكر ابن تيمية أن « طائفة من المثبتة ، كابن كلاب ، لا تقول فى الصفات وحدها إنها قديمة حتى لا تقول بتعدد القدماء لما منعت النفاة هذا الإطلاق ، بل تقول : الله بصفاته قديم(٢) . فالصفات إذن ليست « أقانيم » قائمة بذاتها ، إن لها وجوداً بلا شك ، وهى قائمة بالله ولكنها ليست هى الله وليست هى غير الله ، وهى ليست قديمة بل إن الله بصفاته هو القديم . ولذلك أخطأ ابن المطهر حين قال إن النصارى أثبتوا ثلاثة أقانيم يجمعها جوهر واحد ، وإن كان واحداً له أن يخلق ويرزق ، والمتحد بالمسيح هو أقنوم الكلمة والعلم وهو الابن ، وهذا القول متناقض فى نفسه ، فإن المتحد إن كان صفة فالصفة لا تخلق ولا ترزق وهى أيضاً لا تفارق الموصوف ، وإن كان هو الموصوف فهو الجوهر الواحد وهو الأب ، فيكون المسيح هو الأب ، وليس هذا هو قولهم ، أى ليس هذا هو قول المثبتة ، إن المثبتة تقول إن الإله واحد ، وله الأسماء الحسنى الدالة على صفاته العلى ، ولا يخلق غيره فهو الخالق الوحيد ، ولا يعبد سواه فهو المعبود الوحيد ، فالمذهبان مختلفان .

ويتكلم ابن تيمية عن إنكار الكلابية لقيام الحوادث فى ذات الله ، ويرى أن المعتزلة كانوا ينكرون أن تقوم بذات الله صفة أو فعل ، وعبروا عن ذلك بأنه لا تقوم به الأعراض والحوادث ، فوافقهم ابن كلاب على نفى ما يتعلق بمشيئته وقدرته ، وخالفهم فى نفى الصفات ولم يسمها أعراضاً ، وتابعه على ذلك الحارث المحاسبى .

ويقرر ابن تيمية أن العدد العديد من العلماء وافقوا ابن كلاب على فكرته(٣) ويبدو أن ابن تيمية لا يوافق على إنكار قيام الحوادث بذات الله ، بل يذهب متأثراً بالكرامية ، كما سنذكر بعد ، إلى قيام الحوادث بذات الله .

وينكر ابن كلاب أن تكون الموجودات من أجسام وأن الأجسام مركبة من هيولى وصورة أو من أجزاء لا تتجزأ(٤) .

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ج ١ ص ٢٣٥ .
(٢) ابن تيمية : منهاج السنة ج ١ ص ٢٣٥ .
(٣) نفس المصدر ج ١ ص ١١٨ .
(٤) ابن تيمية : منهاج ج ١ ص ٣٠٤ .

ثم يذكر ابن تيمية أن أئمة النفاة وهم الجهمية من المعتزلة ونحوهم يجعلون من أثبت الصفات مجسمًا ، بناء على أن الصفات عندهم لا تقوم إلا بجسم مركب من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة ، فقال لهم أهل الإثبات ؛ قولكم منقوض بإثبات الأسماء الحسنى ، فإن الله تعالى حي عليم قدير ، وإن أمكن إثبات أنه حي عالم يمكن ذلك فما كان جوابكم على إثبات الأسماء كان جوابنا على إثبات الصفات . ثم المثبتون الصفات منهم من يثبت الصفات المعلومة بالسمع كما يثبت الصفات المعلومة بالعقل ، وهذا قول أهل السنة من خاصة أهل الحديث ومن وافقهم ، وهو قول أئمة الفقهاء ، وقول أئمة الكلام من أهل الإثبات كأبي محمد بن كلاب وأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري . . . إلخ »[1] .

ونستخلص من هذا السبب فى إنكار المعتزلة للصفات ، اعتبر المعتزلة أن الصفات هي أعراض لا تقام إلا بجسم ، فمن أثبت الصفات أثبت الجسمية وصار مجسماً ، ولكن الصفاتية أنكروا جسمية الله وارتفعوا بالذات عن كل مشابهة ، وأثبتوا الصفات قائمة بالذات ، لا هي هو ولا هي غير الذات . حقاً وجدت بعض الفرق من أمثال الكرامية — وقد استند هؤلاء على أفكار مقاتل بن سليمان إلى حد ما — ينادون بجسمية الله ، ولكن أهل السنة قاوموا المجسمة كما قاوموا المعطلة . وسنبين هذا بالتفصيل عند كلامنا عن الكرامية .

وقد أنكر ابن المطهر جسمية الله إنكاراً تاماً ، وقد شغلته مسألة جسمية الله إلى أكبر حد ؛ فقرر أن الدليل على أن الجسم لا يخلو عن الحوادث أنه لا يخلو عن الأكوان ، والأكوان حادثة ، ولا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ، ويلزم منه أن يكون الله محلاً للحوادث أو للأعراض . ويذكر ابن تيمية أن ابن المطهر يناقش فى الحقيقة المعتزلة والكلابية . ومن العجيب فيما يرى ابن تيمية أن المعتزلة والكلابية تنكر قيام الحوادث بالله ، الأولون ينكرون قيام الحوادث لتعطيلهم الصفات القديمة ، والآخرون — أى الكلابية — ينكرونها لأنهم يرون أن الصفات قائمة بالله .

وكما أن عبد الله بن كلاب وافق أهل الحديث فى مجمل عقائدهم ، فإن الأشاعرة من بعد سيوافقونه فى مجمل عقائده وتفصيلها ، وسيذهبون إلى أن الله شيء وأنه موجود ، وأن وجوده لا بمعنى أنه يستمد وجوده من وجود آخر ، وأنه شيء لا بمعنى أنه يستمد شيئيته من شيء آخر إن وجوده من ذاته ، وحقيقته ذاته . ويذهب الأشاعرة أيضًا إلى أن الصفة ليست هي الله ولا غير الله . إن الصفة عند الأشاعرة لا تقوم بذاتها ، بل إن وجودها متعلق بوجود الله ، وهي تقوم بالله ولكنها ليست عين الله ولا هي غير الله ، وبينها وبين الله علاقة ضرورية ، ولكنها لا تساوى الذات لا فى وجودها ولا فى ماهيتها . ولكن الخلاف الوحيد بين عبد الله بن كلاب

---

(١) نفس المصدر جـ ١ ص ٢٠٤ .

وبين الأشاعرة هو ما ذكرناه من قبل عن السبكى من أنه يذهب إلى أن كلام الله لا يتصف بالأمر والنهى والخبر فى الأزل لحدوث الأمر وقدم الكلام النفسى . وقد أورد إمام الحرمين هذا الخلاف فقال : « ذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب رحمه الله من أصحابنا إلى أن الكلام الأزلى لا يتصف بكونه أمراً ، نهياً ، خبراً ، إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط المأمورين المنهيين ، فإذا أبدع الله العباد وأفهمهم كلامه على قضية أمر أو موجب زجر أو مقتضى خبر . اتصف عند ذلك الكلام بهذه الأحكام ، وهى من صفات الأفعال عنده بمثابة اتصاف البارى تعالى فيما لا يزال بكونه خالقاً رازقاً محسناً متفضلا »[١] .

ويرى إمام الحرمين أن طريقة ابن كلاب حسنة فى ذاتها ، وهى تقطع كثيراً من أقوال الخصوم الذين أنكروا الكلام القديم كله ، واستندوا فى هذا إلى أنه كيف يمكن أن يكون قديماً كلام يخاطب به الله المحدثين فى الأوامر والنواهى ؟ ولكنها غير سليمة من الناحية المذهبية « إن الصحيح ما ارتضاه شيخنا — يقصد أبا الحسن الأشعرى — من أن الكلام الأزلى لم يزل متصفاً بكونه أمراً نهياً خبراً ، والمعدوم على أصله ، مأمور بالأمر الأزلى على تقدير الوجود ، والأمر القديم فى نفسه على صفة الاقتضاء ممن سيكون إذا كانوا ، والذى استنكروه من إحالة كون المعدوم مأموراً لا تحصيل له[٢] فالأوامر والنواهى التى تصدر للمأمورين والمنهيين هى كلام قديم ، إنها قديمة على تقدير وجود المعدومين الذين صدرت الأوامر والنواهى إليهم : « إنا نجوز كون المعدوم مأموراً على تقدير الوجود ، وإذا وجد تحقق كونه مأموراً »[٣] .

وقد ذكر ابن تيمية أن الكلابية ومن اتبعهم ينفون صفات الأفعال ويقولون « لو قامت به تعالى لكان محلاً للحوادث ، وإن الحادث إن أوجب له كمالا فقد عدمه قبله — وهو نقص ، وإن لم يوجب له كمالا — لم يجز وصفه به » . ونستخلص من هذا النص أن ابن كلاب يثبت صفات الذات وينكر صفات الفعل ؛ ذلك لأن صفات الفعل إنما تتصل بالحوادث ، فلو كانت قائمة به لحدثت الحوادث فى ذات الله والله منزه عن الحوادث . فكل ما اتصل إذن بالأوامر والنواهى فليس قديماً لأنها كما قلت تستلزم — فى رأى ابن كلاب — وجود المأمورين والمنهيين[٤]

٢ — القرآن :

قلنا إن أهم مشكلة فكرية ظهرت فى نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام هى مشكلة القرآن، هل هو قديم أو مخلوق ، وقلنا إن المشكلة وصلت أوجها حين امتحن أحمد بن حنبل فيها،

(١) إمام الحرمين : الإرشاد ص ١١٩ ، ١٢٠ .
(٢) إمام الحرمين : الإرشاد ص ١٣٠ .
(٣) نفس المصدر ص ١٣٤ .
(٤) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل (الجزء الرابع) فى المعجزات والكرامات ص ٣٩ .

وكيف أنه صمد للعذاب وهو يردد أن القرآن غير مخلوق. وبينما أعلن المعتزلة والخوارج ، وأكثر الزيدية والشيعة أن القرآن هو كلام الله وأنه مخلوق لله لم يكن ثم كان ، واستندوا فى هذا إلى إنكار الصفة القديمة ، أعلن أهل السنة والجماعة أن القرآن غير مخلوق . واعتنقت الدولة رسمياً العقيدة الأولى ، وصبت العذاب على رؤوس أهل السنة والجماعة . وحاول بعض العلماء أن يتوسط المذاهب ، فنرى هشام ابن الحكم عالم الشيعة الكبير (٢٧٩ هـ) يقول إن القرآن صفة لله لا يجوز أن يقال إنه مخلوق ولا إنه خالق . ويتوقف أبو القاسم البلخى (المتوفى ٣١٧هـ) ويعلن أنه لا ينبغى أن يقال إن القرآن غير مخلوق ولا أن يقال إن القرآن مخلوق « لأن القرآن كلام الله ، وكلام الله صفة والصفات لا توصف» . وحاول البعض أن يتفادى مشكلة القدم والحدوث كلها ، فيقول محمد بن شجاع الثلجى (المتوفى سنة ٢٦٦ هـ) إن القرآن كلام الله ، وإنه محدث كان بعد أن لم يكن ، وبالله كان ، وهو الذى أحدثه . ولكنه لم يخض فى مشكلة أنه مخلوق أو غير مخلوق . وذهب أيضاً زهير الأثرى ، وعالم الظاهر المشهور داود الأصبهانى (المتوفى سنة ٢٧٠) وكذلك ذهب إلى هذا الرأى أبو معاذ التومنى .

وفى وسط هذا الخضم المعترك من الآراء ، أعلن عبد الله بن كلاب أن الله لم يزل متكلماً ، وأن كلام الله صفة له ، قائمة به ، وأنه قديم بكلامه ، وأن كلامه قائم به « معنى واحد قديم قائم بذات الله هو الأمر والنهى والاستخبار ، إن عبر عنه بالعربية كان قرآناً ، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة »[1] ، كما أن العلم قائم به ، والقدرة قائمة به ، وهو قديم بعلمه وقدرته . ويعلن ابن كلاب أن الكلام ليس بحروف ولا صوت ، ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير ، وأنه معنى واحد بالله .

ويذهب ابن تيمية إلى أن الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين قالوا إن القرآن — كلام الله — ليس بمخلوق . ولكنهم لم يقولوا ما قاله ابن كلاب ومن اتبعه — أنه قديم لازم لذات الله وبأن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته ، فهذا القول إذن محدث ، أحدثه ابن كلاب . وأما السلف فقولهم إنه لم يزل متكلماً وأنه يتكلم بمشيئته وقدرته . ومن هذا نرى أن السلف تحرجوا من القول بأن القرآن قديم ، ونادوا فقط بأنه مخلوق وقرروا أن الله يتكلم بمشيئته وقدرته ، ولكن ابن كلاب قرر فى وضوح أن القرآن قديم ، وأنه صفة لازمة لذات الله لا يتعلق بالمشيئة والقدرة ، وصفة منفصلة عنه فهو قديم . بما فيه من أخبار عن الكون وعن الحادثات ، وأنه نابع عن ذات الله القديمة . فالمتكلم عند من قام به الكلام ، ولم يكن بفعله ومشيئته وقدرته[2] .

ويرى ابن تيمية أن هذا هو الخلاف الوحيد بين ما يسميهم «السلف» وبين ابن كلاب

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنة جـ ٣ ص ٣٢١ .

(٢) نفس المصدر جـ ١ ص ٢٢٣ .

وأتباعه فالسلف يرون أن الله يتكلم بمشيئته وقدرته، وأما ابن كلاب وأتباعه فيرون أن الكلام قائم به ، ولكن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته . . . ثم تنازع أتباع ابن كلاب بعد ذلك : هل القديم الذى لا يتعلق بمشيئته وقدرته معنى بذاته ، أو حروف أو وأصوات أزلية ؟ . . . فمن قال إنه لا يتعلق بمشيئته ، امتنع أن يقوم به غير ما اتصف به ، والصدق عندهم ، هو العلم، أومعنى يستلزمه ، ومعلوم أن علمه من لوازم ذاته ، فيمتنع اتصافه بنقيضه ، فإن لازم الذات القديمة الواجبة بنفسها ، ممتنع عدمه ، كما يمتنع عدمها ، فإن عدم اللازم يقتضى عدم الملزوم ، وأيضًا فالصدق والكذب حينئذ مثل البصر والسمع والصمم والكلام والخرس فوجب أن يتصف بالصدق دون الكذب[1] .

ولكن ما يلبث ابن تيمية أن يأتى بنقل آخر عن الكلابية ، فيرى أنهم يقولون إن « القرآن مخلوق كالمعتزلة ، وهذا نقل من أغرب النقول . فهل وافق الكلابية المعتزلة أخيراً . يذهب ابن تيمية إلى أن الكلابية ثم تابعتهم الأشعرية إنما قالوا هذا — لموافقتهم المعتزلة فى الأصل الذى اضطرهم إلى ذلك ، فإنهم وافقوهم على صحة دليل حدوث الأجسام، فلزمهم أن يقولوا بحدوث مالا يخلو عن الحوادث . ثم قالوا : وما تقوم به الحوادث لا يخلو منها « فإذا قيل : الجسم لم يخل عن الحركة والسكون فإن الجسم إما أن يكون متحركاً وإما أن يكون ساكناً، قالوا: والسكون الأزلى يمتنع زواله لأنه موجود أزلى ، وكل موجود أزلى يمتنع زواله ، وكل جسم يجوز عليه الحركة ، فإذا جاز عليه الحركة وهو أزلى ، وجب أن تكون حركته أزلية لامتناع زوال السكون، ولو جاز عليه الحركة ، لزم حوادث لا أول لها ، وذلك ممتنع ، فلزم من ذلك أن البارى لا تقوم به الحوادث، لكونه لو قامت به لم يخل منها . لأن القابل للشىء لا يخلو عنه أو عن ضده ، وما لا يخلو عن الحوادث ، فهوحادث لامتناع حوادث لا أول لها[2] » .

هذا دليل الكلابية— فى رأى ابن تيمية— على أن كلام الله مخلوق . ولذلك يقول : «علة الدهرية وقادر القدرية ومريد الكلابية لا يجعلون الرب قادراً فى الأزل على الفعل والكلام بمشيئته وقدرته» ، والكلابية لم يقوموا بهذا إطلاقاً . إن القرآن قديم وكلام الله قديم ، ولكن لا يحدث كلام إلا إذا كان هناك متكلم إليه ولم يكن هناك متكلم إليه لم يكن هناك كلام . ولذلك يقرر ابن كلاب أن الكلام لا يتعلق بالقدرة والمشيئة ، وقد وافقه الأشعرى على هذا لأن معنى تعلقه بها أن يقدر الله عن الكلام فى الأزل حيث لا مخاطب . ولكن ابن تيمية اعتبر الأصل الكلابى فى الكلام حيث لا مخاطب يؤدى إلى أن كلام الله مخلوق ، وهذا ما لم يذكره ابن كلاب. ويبدو أن ابن تيمية قد آله أن ينكر ابن كلاب قيام الحوادث فى ذات الله، وهو أصل آمن به هو وأخذه عن الكرامية ، وأن إنكاره عند ابن كلاب أدى إلى إنكار الكلام المتعلق بالقدرة والمشيئة ،

(١) نفس المصدر جـ ١ ص ٤٥ .

(٢) ابن تيمية : منهاج جـ ١ ص ٣٨ جـ ٢ ص ٧٨ .

لأنه إذا كانت الحوادث لا تقوم بذات الله فكلام الله مع المخلوقين لا يقوم بذاته ، ولكنه يتحقق فى زمان ومكان ، فهو ليس قديماً إذن . ولكن ابن تيمية — بمزاجه الحاد — يتناسى أن ابن كلاب يقول بقدم الكلام النفسى ويقول بقدم القرآن .

ويعود ابن تيمية إلى القول بأن الكلابية يقولون : « اضطررنا إلى موافقة من يقول كلامه مخلوق ومن يقول كلامه قائم بذاته بعد أن لم يكن »[1] وهذا النص يشرح المسألة شرحاً أوضح إذ أنه يقرر أن الكلابية تقول إن كلام الله قديم قائم بذاته ، ولكنه يحصل بعد أن لم يكن .

وأخيراً يعرض ابن تيمية المذهب عرضاً طيباً ، فيقرر أن أول من عرف عنه القول إن القرآن قديم هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب ، وتبعه على ذلك طوائف وانقسموا قسمين : قسم يقول إن القديم هو معنى قائم بالذات ، وقسم يقول هو حروف وأصوات وانتمى إلى كل من القولين طوائف من أصحاب مالك والشافعى وأحمد وغيرهم من أهل السنة « وليس هذا القول ، ولا ذاك القول قول أحد من الأئمة الأربعة ، وسائر الأئمة متفقون على أن كلام الله منزل غير مخلوق ، قد صرح غير واحد منهم أن الله تعالى متكلم بمشيئته وقدرته ، وصرحوا بأنه لم يزل متكلماً إذا شاء كيف شاء وغير ذلك من الأقوال المنقولة عنهم ، وهذه المسألة قد تكلم فيها ولكن اشتهر النزاع فيها فى المحنة المشهورة لما امتحن أئمة الإسلام ، وكان الذى ثبته الله فى المحنة وأقامه لنصر السنة هو الإمام أحمد ، وكلامه وكلام غيره موجود فى كتب كثيرة ، وإن كانت طائفة من أصحابه وافقوا ابن كلاب على قوله إن القرآن قديم ، فأئمة أصحابه على نفى ذلك ، وإن كلامه قديم بمعنى إنه لم يزل متكلماً بمشيئته وقدرته[2] .

ومن هذا نرى أن ابن كلاب — لم يقل إطلاقاً إن القرآن أو كلام الله مخلوق بل كلام الله عنده ، وابن كلاب أول من أعلن فى الإسلام قدم القرآن ولكن متعلق الكلام حادث فى رأيه .

وأما مشكلة الرسم ، فالرسم هو الحروف المتغايرة ، وهو قراءة القرآن . ومن الخطأ القول : إن كلام الله هو أو بعضه أو غيره ، وإن العبارات عن كلام الله تختلف وتتغاير ، فكلام الله ، بمختلف ولا متغاير . ويقرر ابن كلاب أن ذكر الناس لله يختلف ويتغاير ، ولكن المذكور — أى الله — لا يختلف ولا يتغاير . ولكن لم خصصنا كلام الله بتسميته عربياً ؟ إننا فعلنا هذا لأن الرسم — وهو العبارة عنه وهو قراءته — عربى ، فسمى عربياً لعلة . وكذلك عن التوراة ، وعلة تسميتها أنها عبرانية . فالقرآن إذن معنى واحد قديم ، والله دائماً — فى نطاق الخلق — يقول « كن » ومن المحال أن تكون « كن » مخلوقة .

---

(١) ابن تيمية — منهاج .. جـ ٢ ص ٧٩ ، وموافقة جـ ٢ ص ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٧١ ، ١٧٢ .

(٢) نفس المصدر جـ ٢ ص ٨٢ .

والله متكلم قبل الأمر والنهى ، « ولم يزل الله متكلماً قبل أن يسمى كلامه أمراً ، وقبل وجود العلة التى سمت كلامه أمراً » وكذلك القول فى تسمية كلامه نهياً وخبراً .

أما ما يتلوه التالون من القرآن فهو عبارة عن كلام الله، وأن موسى سمع الله متكلماً بكلامه . أما معنى قول الله « فأجره ، حتى يسمع كلام الله » فهو أجره حتى يفهم كلام الله ، وليس معناه حتى يسمع التالين يتلونه[1]. والقرآن عند ابن كلاب ، ليس جسماً ولا عرضاً .

ثم يذهب أيضاً إلى أن الله لم يزل راضياً عمن علم أنه يموت مؤمناً ، ساخطاً على من علم أنه يموت كافراً . وكذلك يرى نفس الأمر فى الولاية والعداوة والمحبة .

أما رأيه فى القدر ، فهو رأى أهل السنة ، أى أن القدر خيره وشره من الله تعالى . وأهل الكبائر مؤمنون .

مشكلة الإيمان :

ولم ينتبه الباحثون المحدثون ممن علقوا على اسم ابن كلاب — من أمثال ريتر فى تعليقاته على مقالات الإسلاميين للأشعرى ، أوناشرى كتاب الإرشاد لإمام الحرمين— إلى التحليل الرائع الذى قدمه التاج السبكى فى الصحائف الأولى من طبقات الشافعية عن الإيمان وموضع ابن كلاب من تلك الآراء .ويهمنا من هذا التحليل هو مذهب ابن كلاب .

يقرر السبكى أن ابن كلاب يذهب إلى أن الإيمان هو إقرار باللسان والمعرفة. وأن ابن كلاب « كان من أهل السنة على الجملة ، وله طول الذيل فى علم الكلام وحسن النظر ، ولم يتضح لى بعد البحث انفصال مذهبه عن مذهب القائل بأنه التصديق ، فإن الإقرار باللسان والمعرفة يستدعى سبق المعرفة » .

ويرى السبكى أن القول بأن الإيمان تصديق القلب وأن النطق لا بد منه هو رأى أبى الحسن الأشعرى والباقلانى وأبى إسحق والكبار من تلاميذ الأشعرى، ولكنه يقرر أن لأبى الحسن الأشعرى قولين فى معنى التصديق ، فطوراً يقول هو المعرفة وطوراً يقول هو قول النفس المتضمن للمعرفة ثم يعبر عنه باللسان ؛ فيسمى الإقرار باللسان تصديقاً ، وكذلك العمل بالأركان لحكم دلالة الحال ،كما أن الإقرار تصديق لحكم دلالة المقال ؛ فالمعنى القائم فى النفس هو الأصل المدلول عليه ، والإقرار والعمل دليلان ثم يقول « هذا يدانى مذهب ابن كلاب. ولقد تبين من هذه النصوص الكثيرة[2] ، أن « ابن كلاب » هو شيخ السنة الأول ، وأن الأشعرى قد تخرج عليه أو بمعنى أدق اعتنق آراءه بعد تحوله عن مذهب الاعتزال وخروجه على مذهب أبى على

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٥٨٤ — ٥٨٨ .

(٢) السبكى ، طبقات الشافعية جـ ١ ص ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ .

الجبائى واعتناقه لمذهب أهل السنة والحديث[1] ، وقام بتنهيج هذه الآراء ووضعها فى صورتها الكاملة .

وقد كان لابن كلاب المقام الفكرى الكبير فى عصره ، وقد عنى المعتزلة بالرد عليه وهاجموه أعنف هجوم بل إن أبا الهذيل شيخ المعتزلة ومقدمتهم هاجمه وأنكر قوله فى الصفات[2] وحين يقارن ابن تيمية بين المذاهب نراه يفضل ابن كلاب على الأشعرى[3] ويرى أن الأول أقرب إلى السنة وإلى مذهب أحمد بن حنبل من الثانى . ومع إقرارنا بأهمية ابن كلاب الكبرى فى تاريخ الفكر الإسلامى ، إلا أننا نرى أن جماع المذهب السنى إنما هو فى يد أبى الحسن الأشعرى ، وأن مذهب عالم السنة الكبير الأشعرى قد وصل إلى أوج الفكر ، وإلى الأصالة والتكامل المذهبى ، وأن ابن تيمية — بمزاجه الحار كما قلت وقلمه الحاد — قد تجاوز الحدود : فتحامل على شيخ المذهب الذى يتعبد ملايين المسلمين خلال العصور الطوال عليه ، وما زالوا يتعبدون . ولكن حسبنا من ابن تيمية ، أنه كان مؤرخاً ممتازاً للفكر الإسلامى ، وأنه ترك لنا نصوصاً رائعة نستطيع بواسطتها أن نصوغ المذاهب التى لم تصل إلينا مصادرها الأصلية صياغة منهجية متكاملة[4] . ولعلنا أن نظفر فى المستقبل بمعلومات أوسع ووثائق أطول عن بن كلاب ومدرسته ، توضح آراءه توضيحاً أكثر ، وتبين صلاته بالمذهب الأشعرى من ناحية وبالمذهب السلفى من ناحية أخرى .

مدرسة ابن كلاب :

كون ابن كلاب مدرسة فكرية فى العالم الإسلامى بقيت زمناً تجالد عن مذهب أهل السنة والجماعة ، حتى اندمجت — كما قلت من قبل — فى مدرسة إمام الهدى أبى الحسن الأشعرى (المتوفى عام ٣٢٤) ، وكان أبرز رجالها أبو العباس والحارث المحاسبى .

أما أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن خالد القلانسى فإن النصوص لا تصرح لنا لا بالكثير ولا بالقليل عنه كما صرحت لنا بعض التصريح عن ابن كلاب ، ولكن يمكننا أن نقول إنه من متكلمى أهل السنة فى القرن الثالث ، ويبدو أنه كان صديقاً وصنواً لابن كلاب وإن

---

(١) ابن تيمية منهاج جـ ٢ ص ٦٣ .

(٢) الأشعرى مقالات جـ ٢ ص ٥٨٦ ، ٥٨٧ ، جـ ١ ص ٢٩٤ .

(٣) ابن تيمية : موافقة جـ ٢ ص ٩ وانظر أيضاً جـ ٢ ص ٢٥ .

(٤) انظر أيضاً موافقة صريح المنقول لابن تيمية أيضاً جـ ١ ص ٥ ، ٨٦ ، ١٤٦ ، ١٥٩ ، ١٦٩ ، ١٦١ ، ١٨٥ ، ١٩٩ ، ٢٠٩ ، ٢١٩ ، ٢٦٢ ، جـ ٢ ، ص ٤ ، ٥ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٧٥ ، ٨٧ ، ١٢٩ ، ١٣٥ ، ١٤٢ ، ١٥٢ ، ١٦٦ ، ١٦٨ وانظر أيضاً : مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية جـ ٤ ، قاعدة ص ٥٠ — ٥١ .

كان قد تأخر عنه قليلا . وبينما ترد الأخبار بأن ابن كلاب ناظر أبا الهذيل العلاف ترد الأخبار بأن القلانسى كتب فى الرد على النظام . ومن المحتمل — طبقًا لهذا أن يكون قد مات حوالى سنة ٣٥٥ هـ . وقد ذكر البغدادى هذا النص الجميل عن القلانسى فقال : « وفى زمانه كان إمام السنة أبو العباس القلانسى الذى زادت تصانيفه فى الكلام على مائة وخمسين كتاباً »[١] ويقول البغدادى أيضاً « وللقلانسى على النظام كتب ورسائل »[٢] وخاصة — فيما يبدو — فى نقد النظام فى إبطاله للجزء الذى لا يتجزأ . أما عن آرائه فهى هى آراء أهل السنة والجماعة ، ولكنه يتفق مع عبد الله بن كلاب فى أن « كلام الله تعالى لا يتصف بالأمر والنهى فى الأزل لحدوث هذه الأمور ، وقدم الكلام النفسى » ، أى أنه كان ينكر — مع ابن كلاب — صفات الفعل لتعلقها بالحادثات ، فلا ينبغى أن تكون قائمة بالله ، وإلا قامت الحوادث بالله[٣] .

وكان أبو العباس القلانسى يرى أيضًا إمامه المفضول مع وجود الفاضل[٤] . وقد اختلف الأشعرى معه فى هذا الأصل . ثم يذكر إمام الحرمين رأيًا له فى زيادة الإيمان ونقصانه وأن القلانسى يذهب إلى أن الإيمان هو الطاعة سرًّا وعلنًا ، ولذلك يزيد وينقص[٥] . وإذا تتبعنا ما أورده مؤرخو الفرق أو ابن تيمية فى مواضعاتهم المختلفة عن ابن كلاب ، لرأينا أن القلانسى يذكر فى كثير من المواضع مع ابن كلاب ، كما فعل الشهرستانى[٦] وكما فعل ابن تيمية[٧] .

ويترك لنا ابن تيمية هذا النص الرائع عن ابن كلاب وصلة القلانسى به : « وكان الناس قبل أبى محمد بن كلاب صنفين : فأهل السنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التى يشاؤها ويقدر عليها ، وغيرهم ينكر هذا وهذا . فأثبت ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به ، ونفى أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها ، ووافقه على ذلك أبو العباس القلانسى وأبو الحسن الأشعرى » ، وأبو العباس القلانسى وأبو الحسن الأشعرى تلامذة ابن كلاب الأولون[٨] .

وابن تيمية يقرر أن العراقيين المنتسبين إلى أهل الإثبات من أتباع ابن كلاب كأبى العباس القلانسى وأبى الحسن الأشعرى وأبى الحسن على بن مهدى الطبرى والقاضى أبى بكر الباقلانى

---

(١) البغدادى : الفرق .. ص ٢٢١ وانظر ابن عساكر : التبيين ص ٣٩٨ .
(٢) نفس المصدر السابق ونفس الصحيفة .
(٣) السبكى : طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٥١ وابن تيمية : موافقة .. جـ ٢ ص ٤ .
(٤) البغدادى : الفرق بين الفرق ٥١٣ .
(٥) إمام الحرمين — الإرشاد ص ٣٩٩ وانظر أيضاً هامش المحقق ص ٤٦٦ .
(٦) الشهرستانى — الملل والنحل جـ ١ ص ٤٠ ، ١٢٦ .
(٧) ابن تيمية — منهاج جـ ٢ ص ٢١٧ ، وموافقة جـ ١ ص ٤٦ ، ١٦١ .
(٨) ابن تيمية — موافقة جـ ٤ ص ٤ .

وأمثالهم أقرب إلى السنة وأتبع لأحمد بن حنبل وأمثاله من أهل خراسان المائلين إلى طريقة ابن كلاب .

ولهذا كان القاضي أبو بكر بن الطيب يكتب في أجوبته أحياناً : محمد بن الطيب الحنبلي ، كما كان يقول : الأشعري ؛ إذ كان الأشعري وأصحابه منتسبين إلى أحمد بن حنبل وأمثاله من أئمة السنة ، كثير من المنتسبين إلى أحمد الذين مالوا إلى بعض كلام المعتزلة كابن عقيل وصدقة بن الحسين وابن الجوزي وأمثالهم[1] .

ومن هذا النص الخطير الذي أورده ابن تيمية ببراعة نرى أن الكلابية انقسمت إلى قسمين قسم عراقي ، على رأسه أبو العباس القلانسي وأبو الحسن الأشعري وغيرهما . . وهؤلاء قريبون من أحمد بن حنبل في مذهبه ، وقسم كلابي خراساني ، اختلف مع هؤلاء في بعض المواضع . ونرى أيضاً أن ابن تيمية يكاد يقترب هنا من الحيدة ، حين يقرر أن مذهب القلانسي وأبي الحسن الأشعري قريب من مذهب أحمد بن حنبل، بل يفضل هؤلاء على بعض الحنابلة من أمثال ابن عقيل وابن الجوزي وغيرهما .

ويذهب ابن تيمية أحياناً شططاً إلى أن ابن كلاب وتلامذته كأبي العباس القلانسي والحارث المحاسبي هم نفاة ، وأن هناك « طائفة من التميميين[2] » وابن عقيل والزغواني يوافقون النفاة من أصحاب ابن كلاب[3] . ويرى أن الإمام الكبير محمود بن إسحق بن خزيمة[4] كان المستقر عنده ما عرفه من أئمة من أن الله تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء ، وأنه يتكلم بالكلام الواحد مرة بعد مرة . ولكن بعض أصحابه خرجوا عليه من أمثال أبي علي الثقفي — (وأبو علي الثقفي — هو الإمام محمد بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن عبد الوهاب بن عبد الأحد — الفقيه الصوفي الكبير بنيسابور) وغيره[5] ، واعتنقوا مذهب ابن كلاب وأصحابه وهو : « أن الله لا يوصف بأنه يقدر على الكلام إذا شاء ولا تعلق لذلك بمشيئته » . وأدرك ابن خزيمة أن الكلابية تأثرت بالمعتزلة في هذا ، فناقش الكلابيين مناقشات عنيفة ، وكان معه طائفة كبيرة من الجمهور من أهل السنة ، ولكن طائفة أخرى ثبتت على كلابيتها ، ومنهم الإمامان أبو ذر الهروي وأبو بكر البيهقي[6] .

---

(١) ابن تيمية — موافقة جـ ١ ص ١٦١ ، وانظر أيضاً جـ ١ ص ٥ .

(٢) التميميون — أتباع أبي الفضل الحسن التميمي ، وكان من رجال أهل السنة ومن المنتسبين إلى ابن حنبل — موافقة جـ ٢ ، ص ٢٩ — ٥٢ .

(٣) ابن تيمية : موافقة جـ ٣ ص ٥ ، ص ٥١ .

(٤) توفي الإمام بن خزيمة عام ٣١١ وله ترجمة طويلة — طبقات الشافعي جـ ٢ ص ١٣٠، ١٣٥ .

(٥) السبكي : طبقات الشافعية جـ٢ ص ١٧٢ .

(٦) ابن تيمية — موافقة جـ ٢ ص ٥ . وقد كتب أبو بكر البيهقي كتاباً في مناقب الإمام أحمد واستند فيه على أبي الفضل التميمي ... موافقة جـ٢ ص ٩ .

وقد أورد ابن تيمية أخبار الفتنة الكلابية في نيسابور عن كتاب مناقب أحمد بن حنبل لشيخ الإسلام إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري . وفيه تفصيل للفتنة التي قامت بين أبي بكر ابن خزيمة وبين الثقفي والضبعي[1] . وأقر الأنصاري بما لهما جميعاً من الحديث والفقه والصدق والورع ، ولكن الثقفي والضبعي آمنا بهذا الأصل الكلابي . ثم أورد نصوصاً أخرى عن كتاب تاريخ نيسابور للحاكم أبي عبد الله وهذه النصوص تروى لنا ليلة الفتنة الكلابية حين اختلف أنصار ابن خزيمة في « كلام الله » أقديم لم يزل أو يثبت خلقه عند اختياره تعالى أن يتكلم به « واختلف علماء نيسابور ، وذهبوا إلى ابن خزيمة (ولا بن خزيمة كتاب التوحيد . وقد رد عليه ابن فورك[2] المتوفى (سنة ٤٠٦) ، وغضب الرجل غضباً شديداً ، وأعلن أنهم كلابية ، وأنهم كذبة ، وأنهم أهل ضلال كالجهمية سواء بسواء ، وهذا يفسر هجوم الإمام ابن فورك الأشعرى على ابن خزيمة هجوماً شديداً ، وبين ابن خزيمة عقيدته فيما يأتي : « الذى أقول به إن القرآن كلام الله ووحيه وتنزيله غير مخلوق ، ومن قال إن القرآن أو شيئاً منه ومن وحيه وتنزيله مخلوق ، أو يقول إن الله لا يتكلم بعد ما كان يتكلم به في الأزل ، أو يقول إن أفعال الله مخلوقة ، أو يقول إن القرآن محدث أو يقول إن شيئاً من صفات الله — صفات الذات — أو اسماً من أسماء الله مخلوق ، فهو عندى جهمي يستتاب — فإن تاب وإلا ضربت عنقه » فابن خزيمة اعتبر الكلابية جهمية أي معتزلة ، واعتبرهم مرتدين ينبغي ضرب أعناقهم .

ويبدو أن أبا على الثقفي وأبا بكر محمد بن إسحق الضبعي ، تراجعا عن مذهبهما حين أعلن ابن خزيمة فتواه وحين أخبرهما أن أحمد بن حنبل كان من أشد الناس على عبد الله بن سعيد وأصحابه » . . ولكن أبا العباس القلانسي لم يبال بهذا وثبت على موقفه وأخذ يرسل الكتب إلى جماعة العلماء بذلك . وذكر الهروى أيضاً أن أبا الحسن السالمي كان يلعن الكلابية ، وكذلك أبو على الدقاق كان يقول « لعن الله الكلابية » بل كان أبو نصير السجزى في رسالته إلى أهل زبيدة في الواجب من القول في القرآن يقول : إن أهل السنة كانوا على عقيدة واحدة حتى ظهر ابن كلاب والقلانسي والأشعرى الذين يتظاهرون بالرد على المعتزلة ، وهم أشد منهم حالا في الباطن » .

أما كيف توصل الكلابية إلى أصلهم هذا فإنما حدث من مناقشتهم للمعتزلة في الكلام :

---

(١) أحمد بن إسحق بن أيوب بن يزيد بن عبد الرحمن بن نوح النيسابورى الإمام الجليل أبو بكر بن إسحق لضبعي ، أحد الأئمة الجامعين بين الفقه والحديث ، ولد سنة ثمان وخمسين ومائتين وتوفى في شعبان سنة اثنين وأربعين وثلثمائة — ومصنفاته في الكلام لم يسبقه إلى مثلها أحد من مشايخ أهل الحديث — طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢ ص ٨٢ .

(٢) ابن فورك : كتاب مشكل الحديث وبيانه (طبعة حيدر أباد سنة ١٣٦٢ هـ) ص ١٣٧ — ١٤٠ إلى ١٤٤ — ١٤٦ ، ١٥١ .

إن المعتزلة قررت أن الكلام لا يكون إلا حرفاً وصوتاً ذا تأليف واتساق وإن اختلف به اللغات ، وعبر عن هذا المعنى « الأوائل الذين تكلموا فى العقليات ، فالكلام عندهم حروف متسقة وأصوات متقطعة ويقول علماء العربية الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ، فالاسم مثل زيد ، والفعل مثل جاء وذهب ، والحرف الذى يجىء لمعنى مثل هل وبل وقد » ، والإجماع منعقد بين العقلاء على كون الكلام حرفاً وصوتاً .

فلما ظهر ابن كلاب وأضرابه كالقلانسى والمحاسبى والأشعرى وأخذوا يردون على المعتزلة من طريق العقل ، ألزمتهم المعتزلة بأن الكلام حرف وصوت يدخله التعاقب أو التأليف ، إنه يعقب بعضه بعضاً ، وإنه مؤلف ، وذلك لا يوجد فى الشاهد إلا بحركة وسكون ، وهو مكون من أجزاء وأبعاض ، وما كان كذلك لا يجوز أن يكون من صفات الله ، لأن الذات الإلهية لا توصف بالاجتماع والافتراق والكل والبعض والحركة والسكون ، وحكم الصفة الذاتية حكم الذات فالكلام المضاف إلى الله خلق له ، أحدثه وأضافه إلى نفسه ، كما تقول : خلق الله ، وعبد الله ، وفعل الله .

يرى أهل السلف أو بمعنى أدق الحنابلة وخاصة المتأخرون منهم ، أنه ضاق بابن كلاب والقلانسى وأضرابهما النفس بضآلة معرفتهم بالسنن وتركهم قبولها ، والتجائهم إلى العقل ، وهذا خطأ كبير من الحنابلة ، ذلك لأن ابن كلاب والقلانسى كانا من أعمق المحدثين ، ولكنهما اعتبرا الآثار الواردة فى أن كلام الله حروف وأصوات قديمة أخبار آحاد لا توجب علما . والحنابلة لا يرون هذا ويرون أن ابن كلاب والقلانسى وغيرهما « التزموا ما قالته المعتزلة ، وركبوا مكابرة العيان وخرقوا الإجماع المنعقد بين الكافة المسلم والكافر ، وقالوا للمعتزلة : الذى ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام ، وإنما سمى ذلك كلاماً على المجاز لكونه حكاية أو عبارة عنه ، وحقيقة الكلام معنى قائم بذات المتكلم » ومن الكلابية من توقف عند هذا ، ومنهم — وخاصة القلانسى — « من احترز عما علم دخوله على هذا الحد ، فزاد فيه تنافى السكوت والخرس والآفات المانعة فيه من الكلام . ثم انتهوا إلى أن إثبات الحروف والأصوات فى كلام الله تجسيم ، وإثبات اللغة فيه تشبيه . فكلام الله شىء واحد لا يتجزأ ، وليس بلغة ، والله سبحانه من الأزل إلى الأبد متكلم واحد لا أول له ولا آخر[1] .

ويرى ابن تيمية أن المدرسة الكلابية قد تأثرت فى هذا الأصل بالمعتزلة ، إذ أن المعتزلة تسمى هذا الأصل بحلول الحوادث وكانت المعتزلة تقول إن الله منزه عن الأعراض والأبعاض والحوادث والحدود ، وبهذا ينفون الصفات والأفعال وينفون مباينته للخلق وعلوه على العرش . ويرى ابن تيمية أن المعتزلة إذا قررت « أن الله منزه عن الأعراض» فليس فى هذا ما ينكره عامة الناس ،

(١) ابن تيمية — موافقة . جـ ٢ ص ٣٨ — ٤٣ .

لأن الناس حينئذ يظنون أن مقصود المعتزلة أنه منزه عن الاستحالة والفساد ، كالأعراض التى تعرض للناس من الأمراض والأسقام، والله بلاريب منزه عن هذا . ولكن ما يقصده المعتزلة حقـًّا هو أنه ليس لله علم ولا قدرة ولا حياة ولا كلام قائم به ولا غير ذلك من الصفات التى يسمونها أعراضاً . وكذلك إذا قالوا إنه « منزه عن الحدود والأحياز والجهات » أوهموا الناس أنهم ينزهون الله عن أن تحصره المخلوقات أو تحوزه المصنوعات وهذا المعنى حق فى ذاته يتفق عليه المسلمون جميعـًا ، ولكن ما يقصدونه فى رأى ابن تيمية هو أنه ليس مبايناً للخلق ولا منفصلا عنه ، وأنه ليس فوق السموات رب ولا على العرش إله ! أى أنهم ينكرون الفوقية والعرشية ، كما أنهم ينكرون معراج الرسول ، وأنه لم ينزل منه (أى من الله) شىء ولا يصعد إليه شىء ، ولا يتقرب إليه بشىء ولا ترفع إليه الأيدى فى الدعاء .

وإذا أنكر المعتزلة جسمية الله ، فإنهم فى رأى ابن تيمية أيضـًا يوهمون الناس أنه ليس من جنس المخلوقات ولا مثل أبدان الخلق ، وهذا المعنى صحيح فى ذاته ولا ينكره أهل السنة والسلف ولكن ما يقصده المعتزلة هو « أنه لا يرى» « ولايتكلم بنفسه» « ولا تقوم به صفة» « ولا هو مباين للخلق » . . . إلخ .

وإذا أنكر المعتزلة حلول الحوادث فى ذات الله ، فهم فى نظر ابن تيمية قد أوهموا الناس أن مرادهم أنه « لا يكون محلا للتغيرات والاستحالات » ونحو ذلك من الأحداث التى تحدث للمخلوقين فتحيلهم وتفسدهم ، وهذا أيضـًا معنى صحيح فى ذاته ، ولكن ليس هذا ما يقصده المعتزلة ، إن ما يقصدونه عند ابن تيمية هو أنه ليس لله فعل اختيارى يقوم بنفسه « وليس له كلام ولا فعل يقوم به يتعلق هو بمشيئته وقدرته ، وأنه لا يقدر على استواء أو نزول أو إتيان أو مجىء » « وأن المخلوقات التى خلقها لم يكن منه عند خلقها فعل أصلا ! بل عين المخلوقات هى الفعل، ليس هناك فعل ومفعول وخلق ومخلوق، بل المخلوق عين الخلق والمفعول عين الفعل »[1].

هذه هى تخريجات ابن تيمية لمذهب المعتزلة فى نفى الصفات والأفعال، ويستخلص من هذه التخريجات منطق المذهب المعتزلى فى نفى الحوادث عن الله لكى يربط بين هذا المذهب ومذهب المدرسة الكلابية . وهو نفسه يقرر « أن ابن كلاب ومن اتبعه وافقوهم على هذا، وخالفوهم فى إثبات الصفات » . أى أن الكلابية مثبتة صفات ونفاة أفعال، ولكن « ابن كلاب والحارث المحاسبى وأبو العباس القلانسى وغيرهم يثبتون مباينة الخالق للمخلوق، وعلوه بنفسه فوق المخلوقات وكان ابن كلاب وأتباعه يقولون إن العلو صفة عقلية تعلم بالعقل ، وأما استواؤه على العرش فصفة سمعية خبرية لا تعلم إلا بالخبر ، ويرى ابن تيمية أن الأشعرى تأثر بالمدرسة الكلابية فى هذا فى أحد قوليه ، وذلك بأنه كان يثبت الصفات بالشرع تارة وبالعقل تارة أخرى، وبعد ذلك

---

(١) ابن تيمية : موافقة . جـ ١ ص ٦ ، ١٠ .

جاءت مدرسته ، فنرى إمام الحرمين يثبت الصفات بالعقل فقط[١] وتأثر الإمام ابن فورك بابن كلاب ، وكتابه مشكل الحديث كما قلت ، إنما هو رد على ابن خزيمة وهو من أعدى أعداء الكلابية ، بل إن القاضى أبا بكر الباقلانى تأثر أيضاً بابن كلاب ، وتأثر بالباقلانى أبو ذر الهروى[٢] ، فنقل طريقة ابن كلاب والقلانسى والضبعى والثقفى إلى الحرم ثم أخذ طريقة الهروى القاضى أبو بكر الباجى عن القاضى الحنفى أبى جعفر السمنانى ، ثم أبو بكر بن العربى عن إمام الحرمين ، ونقل أبو بكر الباجى وأبو بكر بن العربى الكلابية إلى المغرب[٣] .

ويرى ابن تيمية أنه ممن تأثر بالكلابية فخر الدين الرازى[٤] سواء بالأخذ عنهم أو بنقضهم :

وقد ذكرنا من قبل الشخصية الثالثة التى تعود المؤرخون الأقدمون وضعها مع ابن كلاب وأبى العباس القلانسى ، وهى شخصية الحارث بن أسد المحاسبى (المتوفى سنة ٢٤٣ هـ) . ولقد قرر أكثر مؤرخى الفلسفة الإسلامية الأقدمين أن المحاسبى شارك ابن كلاب والقلانسى آراءهما .

وقد كان المحاسبى أحد صوفية الإسلام ، وتتلمذ عليه الجنيد شيخ صوفية بغداد وأحد أعلام التصوف على الإطلاق ، ولكن أحمد بن حنبل — فيما تجمع معظم المصادر — قد هجره وأوصى بعدم مجالسته . وتعود المؤرخون أن يذكروا أن السبب فى هجران ابن حنبل له هو أولا تصوفه — تكلمه فى خطرات القلب ووساوس النفس — وهذا ما ذكره ابن حنبل واعتبره أمراً دخيلا على الإسلام . وثانياً ، وهو السبب الهام : « انتسابه إلى قول ابن كلاب[٥] » وقد عرض المحاسبى لآرائه الكلابية فى كتابه فهم القرآن ودافع عنها . ومن حسن الحظ أن كتب المحاسبى قد حفظ معظمها وهى مصدر هام للباحثين فى المدرسة الكلابية . ولعل من شباب الباحثين فى الفلسفة الإسلامية من يقوم بدراسة المحاسبى تصوفاً وكلاماً ، حتى تتوضح فلسفته الصوفية والكلامية التى تمثل مرحلة هامة من الفكر الإسلامى ومن المؤكد أن المدرسة الكلابية فى حاجة إلى دراسة أوفى وأعمق ، وفى حاجة إلى تتبع أصولها ومقارنة مذهبها بمذاهب أهل السنة الأخرى ، وحسبى اليوم أننى وجهت الأنظار إلى أهميتها الكبرى فى تاريخ الفكر الإسلامى .

---

(١) ابن تيمية : موافقة جـ ٢ ص ٧ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦١ .

(٢) نفس المصدر السابق جـ ٢ ص ٥٣ .

(٣) أبو ذر الهروى : توفى سنة أربع وثلاثين وأربعمائة . . . تبين كذب المفترى ص ٥٥ .

(٤) ابن تيمية — موافقة جـ ٢ ص ٨١ ، ٨٩ ، ٩٢ ، جـ ٣ ص ١١ ، ص ٤٩ ، ١٢٧ ، ٣٣٣ ، ٢٣٩ ، جـ ٤ ص ٢٠ ، ٩١ ، ٩٦ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٩ .

(٥) ابن تيمية . موافقة جـ ٢ ص ٤ والأشعرى . مقالات الإسلاميين جـ ٣ ص ٦٤٦ والسبكى . طبقات الشافعى جـ ٢ ص ٣٧ .

الباب الرابع

الحشوية والمشبهة والمجسمة

الفصل الأول

نشأة الحشوية والمشبهة والمجسمة

نحن نعلم أن الصاحب الثانى عمر بن الخطاب قد نهى عن جمع الحديث خوفاً أن يختلط بكتاب الله ، وقد أراد هذا الخليفة العظيم ألا يصل إلى الكتاب المقدس التحريف والزيادة والنقصان إن جمع بجانبه كلام الرسول وأعماله وإشاراته وحركاته . وكان السلف من الصحابة يتورعون أشد التورع عن التحديث خوفاً أن يكذبوا على الرسول ، وقد استمعوا إليه يقول « من كذب على فليتبوأ مقعده من النار » ولذلك تحرج الكثير منهم عن الرواية ، متحرين ما ينطقون به عنه أو ما ينطق به غيرهم عنه ، وكثيراً ما كان عمر بن الخطاب يمر على الصحابة فى دورهم مستوثقاً من صحة حديث أو عدم صحته .

ولذلك نتساءل : كيف حدث الحشو، حشو الحديث ، بغرائب وشواذ ، وإسرائيليات وغنوصيات ؟ وكيف تلقينا نحن هذا الحشو الحاشد من أحاديث لا تقف أبداً صامدة أمام قواعد الرواية والدراية التى وضعها المحدثون والتى بنوا بها علم مصطلح الحديث أو منهج التاريخ الإسلامى النقدى ، وبالرغم من هذا عاشت وفرخت وعشعشت ؟ .

لقد خلا عصر الصحابة من هذا الحشو، وإن كان قد اتهم عدد من الصحابة بأنهم قبلوا الكثير من الأحاديث بدون تفحص أو نقد ، وعلى رأس هذا العدد الصحابيان المشهوران عبد الله بن عمر بن الخطاب وأبو هريرة. ولم يكن عبد اللهبن عمر حشوياً على الإطلاق . وإنما كان تابع السنة ، حرص عليها أشد الحرص ، وكان يتحرى الدقة فى حديثه وروايته. أما أبو هريرة ، فقد أكثر حقاً من رواية الحديث لكثرة ملازمته للرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن المؤكد أن كثرة الرواية تجعل للطاعنين — وبخاصة من الشيعة — مدخلا للهجوم على الرجل ومحاولة القدح فيه والنيل منه ؛ فلم يكن الرجل إذن وفى نهاية الأمر حشوياً بالمعنى المتعارف لهذه الكلمة :

وانتهى عهد الصحابة ، وأطل عهد التابعين . ولم تدون السنة — كما قلت — فى عهد الصحابة ، وإن كان بعض الصحابة قد احتفظ أو دون بعض الأحاديث ، وهنا نشأ الحشو . غير أن أنظار الفرق اختلفت فى معنى الحشو ، ومفهومه ، وأصحابه . . إن أهل السنة يرون أن الحشو إنما نشأ فى دائرتين :

دائرة الشيعة : ولذلك عبر أهل السنة عن هؤلاء الوضاعين من الشيعة « بحشوية الشيعة » . وزاد فى اتجاه الحشو عند الشيعة أن مجتمعهم كان مجتمعاً سرياً ، تسوده التيارات المختلفة والنزعات المتعارضة . ثم ما لبث أن أقبل الغلاة ، يحملون الحديث ما لا يطاق رواية ودراية ، وتفنن الغنوصيون منهم فى إبراز إطار معين لتمجيد أهل البيت والأئمة جميعًا . وزاد الحشو فى أيام جعفر الصادق ، والرجل الكبير ينكره ، وينكر ما ينسب إليه مخالفًا للقرآن وللسنة . .

الدائرة الثانية : حشوية أهل الحديث من السلف : وقد حورب هؤلاء أيضًا من أهل السنة والجماعة . وانعكس كل هذا على الفقه وعلى عقائد المسلمين جميعًا . وكان الحديث معتركاً متلاحماً ، وبحراً ضخما لا يعرف السالك فيه موطن الأمان . وقام أهل السنة والجماعة — كما قلت — بمجهود رائع استخدموا فيه كل عناصر النقد الداخلى والنقد الخارجى لفحص الأحاديث وتوضيح الصادق منها والكاذب .

أما دائرة الشيعة فقد وضعت أيضًا مفهوماً للحشو ، فاعتبرت أن « الجمهور العظيم » هو أهل الحشو ، وعلى الخصوص الفقهاء الأربعة : أبو حنيفة ومالك والشافعى وأحمد بن حنبل. والسبب فى تسمية الشيعة لهؤلاء بالحشوية : « لأنهم قالوا بحشو الكلام ، مثل أن النبى صلى الله عليه وسلم مات ولم يستخلف من يجمع الكلمة ويحفظ الدين ويرشد الأمة ويدفع عن بيضة الإسلام ويعدل فى الأحكام ، ونحو ذلك من شطط الكلام . وجوزوا ذلك لكل إمام قام بعد النبى فى الإسلام[1] » . فالحشو عند الشيعة هو شطط الكلام وساقطه ، وليس الحشو بهذا المفهوم يعنى إدخال سقط الكلام فى الحديث . ويرى النوبختى أن هؤلاء الذين انضموا تحت لواء معاوية بعد مقتل الإمام على هم المرجئة : « وهم السواد الأعظم وأهل الحشو وأتباع الملوك ، وأعوان كل من غلب ، أعنى الذين التقوا مع معاوية ، فسموا جميعًا المرجئة لأنهم تولوا المختلفين جميعًا ، وزعموا أن أهل القبلة كلهم مؤمنون بإقرارهم الظاهر بالإيمان ، ورجوا لهم جميعًا المغفرة[2] . وهنا يسوى الشيعة بين المرجئة والحشوية ، وأنهم جميعًا ممن تولوا الفريقين المتنازعين[3] .

---

(١) النوبختى : الشيعة ص ٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٦ .

(٣) نفس المصدر ص ١٦ ، ١٧ .

نستنتج من كل هذا أن الحشوية مصطلح عام له معان مختلفة . وقد أدى فيما يرى الشهرستانى إلى التشبيه ، سواء فى دوائر أهل السنة والجماعة أو فى دوائر الشيعة ، يقول الشهرستانى : « إن جماعة من الشيعة الغالية ، وجماعة من أصحاب الحديث الحشوية صرحوا بالتشبيه مثل الهشاميين من الشيعة ، ومثل مضر وكهمس وأحمد الهجيمى وغيرهم من غير أهل الشيعة ، قالوا : معبودهم على صورة ذات أعضاء وأبعاض ، إما روحانية وإما جسمانية ، يجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن[١] . من الواضح إذن أن الحشو إنما كان فى أكثره إسرائيلياً أو غنوصياً ، وأنه اتجه إلى تفسير الآيات المتشابهة تفسيراً إسرائيلياً أو غنوصياً ، وأنه نشأ فى البصرة بالذات . ولن نناقش فى هذا الجزء حشو الشيعة والهشامين — هشام ابن الحكم وهشام بن سالم — فإن موضع عرض مذهبيهما هو الجزء الثانى من هذا الكتاب ، وإنما نبحث هنا مشبهة الحشوية من أهل الحديث .

أما نشأة الحشو فيرجعه العلامة محمد بن زاهد الكوثرى إلى أن « عدة من أحبار اليهود ورهبان النصارى وموابذة المجوس أظهروا الإسلام فى عهد الراشدين ثم أخذوا بعدهم فى بث ما عندهم من الأساطير بين من تروج عليهم ممن لم يتهذب بالعلم من أعراب الرواة وبسطاء مواليهم ، فتلقفوها منهم ورووها لآخرين بسلامة باطن ، معتقدين ما فى أخبارهم فى جانب الله من التجسيم والتشبيه ، ومستأنسين بما كانوا عليه من الاعتقاد فى جاهليتهم ، وقد يرفعونها افتراء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم أو خطأ ، فأخذ التشبيه يتسرب إلى معتقد الطوائف ويشيع شيوع الفاحشة[٢] . ونحن نعلم أن الأمويين لم يهتموا بمعتقد المسلمين إلا فيما يمس سياستهم ، فأثر الحشو فى الشيعة ، فنادوا بالتشبيه والتجسيم ، ولكن سرعان ما تخلوا عنه حين ناظرهم المعتزلة . ويرى الكوثرى أن التشبيه الناتج عن الحشو لم يدم لدى الشيعة المعتدلة « وكان دوامه بين حشوية الرواة وكانت البصرة بندر الآراء والنحل » فانتشر فيها . وزاد حين أقبل رعاع الرواة على مجلس الحسن البصرى « وتكلموا فى مجلسه بالسقط عنده ، وضاق صدر الرجل بهم فصاح : ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أى جانبها » . ويرى الكوثرى أنهم سموا لأجل هذا بالحشوية ، وأن إلى هؤلاء ينسب أصناف المشبهة والمجسمة[٣]

وفى هذه الأثناء ظهر مشبهة الحديث الأوائل ، وفى مقدمتهم مضر بن محمد بن خالد بن الوليد وأبو محمد الضبى الأسدى الكوفى وكهمس بن الحسن أبو عبد الله البصرى (توفى

---

(١) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ١٤٨ .

(٢) محمد بن زاهد الكوثرى . مقدمة تبيين ص ١٠ .

(٣) نفس المصدر ص ١٠ — ١١ .

عام ١٤٩) وأحمد بن عطاء الهجيمى البصرى[1] ورقبة بن مصقلة. وقد مثل هؤلاء الحشو الماثل فى أحاديثهم الضعيفة ، فأجازوا على الله الملامسة والمصافحة والمزاورة ، وأن المخلصين من المسلمين يعاينونه فى الدنيا والآخرة إذا بلغوا من الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص » . وبهذا وقع هؤلاء فى فكرة الاتحاد المحض أو مهدوا الطريق إليها فيما بعد . ويبدو أن هؤلاء قد حاولوا تفسير الآية : « يرونه ويراهم » ، فجوزوا الرؤية فى الدنيا ، كما أنهم « أثبتوا له ما ورد فى القرآن من الاستواء والوجه واليدين والجنب والإتيان والمجىء والفوقية إثباتاً مادياً» أى أنهم أجروا على ظاهرها أعنى ما يفهم عند الإطلاق على الأجسام أو ما متعارف عليه فى صفات الأجسام ثم قبلوا ما ورد من إسرائيليات فى الأخبار من الصورة مثل : خلق آدم على صورة الرحمن » و « ويضع الجبار قدمه فى النار » و « وقلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن » و « خمر طينة آدم بيديه أربعين صباحاً » و « وضع يده أو كفه على كتفى حتى وجدت برد أنامله على كتفى » ويرى الشهرستانى أنهم أجروا لفظ هذه الأحاديث «على ما يتعارف من صفات الأجسام، وزادوا فى الأحاديث أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم » ويرى الشهرستانى أن مصدر هذه الأحاديث هم اليهود فإن التشبيه فيهم طباع ، ، وأن التوراة مليئة بهذه التشبيهات الغليظة ، ويرد إلى التوراة حديث أطيط العرش : « إن العرش ليئط من تحته كأطيط الرحل الجديد ، وأنه ليفضل من كل جانب أربعة أصابع » . ومن العجيب أن محدثاً مشهوراً كجبير بن مطعم يروى هذا الحديث ، ويرد عليه البيهقى فى الأسماء والصفات بأن هذا الكلام إذا كان جرى على ظاهره فإن فيه نوعاً من الكيفية ، والكيفية عن الله تعالى وعن صفاته منفية . فعقل أن ليس المراد منه تحقيق هذه الصفة ولا تحديده على هذه الهيئة وإنما هو كلام أريد به تقرير عظمة الله وجلاله[2] .

أما بقية عقائد هذه الطائفة الأولى من الحشوية : فهو قولهم بقدم القرآن . .حروفه وأصواته ورقومه المكتوبة ، وأنها كلها قديمة أزلية ، ويستدلون على هذا بأنه لا يعقل كلام ليس بحرف ولا كلمة ولا كتابة له ، وما دام الكلام قديماً أزلياً فلابد أن حروفه وكلماته وكتابته أزلية ، وقد استندوا فيما يرى الشهرستانى على ما رأوه من إجماع المسلمين على قدم القرآن — كلماته وحروفه وكتابته[3] .

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢١٤ ، والشهرستانى : الملل جـ ١ ص ١٤٨ و ١٤٩ السمعانى : أنساب ٣٧٧ ب ، وميزان الاعتدال جـ ٢ ص ٣٢٣ وتهذيب التهذيب جـ ٨ ص ٤٥١ ولسان الميزان جـ ١ ص ٢٢١ .

(٢) الشهرستانى الملل جـ ١ ص ١٥٣ ، ١٥٤ ، والبيهقى : الأسماء والصفات ص ٤١٧ .

(٣) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ١٥٤ — ١٥٨ .

وما لبث أن ظهر مقاتل بن سليمان (المتوفى عام ١٥٠هـ) وقد اختلفت الأنظار فيه : فذكر أنه كان مفسراً سنياً ، وقيل إنه مفسر زيدى ، واعتبره الشافعى أكبر مفسر وأن الناس عيال فى التفسير عليه « الناس عيال فى التفسير على مقاتل »[١]، ولعنه أبو حنيفة . وأجمعت الكتب على أنه كان مشبهاً ومجسماً ، وأنه أخذ من علم يهود والنصارى ما يوافقه لتدعيم تفسيره المشبهى والمجسمى للقرآن ، وأنه كان ضعيفاً فى الحديث ، وأنه قبل الحشو وضمنه مذهبه نرى من هذا أن مقاتل بن سليمان ملأ تفسيره حشواً . يقول ابن حيان «كان يأخذ من اليهود والنصارى ومن علم القرآن، الذى يوافقه . وكان يكذب فى الحديث[٢]فتأثر الرجل باليهود والمزدكية ظاهر . بل قيل إن حركة التأويل العقلى فى الإسلام إنما كانت رد فعل لمذهب مقاتل والمقاتلية ، فقد قام جهم بن صفوان بوضع مذهبه المنزه رداً على مقاتل بن سليمان ومذهبه المشبه المجسم. وأهم ما اشتهر به مقاتل بن سليمان إسرائيليات مثل « إذا كان يوم القيامة يناد مناد: أين حبيب الله ؟ فيتخطى صفوف الملائكة حتى يجلسه معه على العرش حتى يمس كتفه » وحديث « المقام المحمود » « إنى لقائم المقام المحمود : قيل وما المقام المحمود ؟ قال : ذلك يوم ينزل الله تبارك وتعالى على كرسيه يئط (أى الكرسى) كما يئط الرحل الجديد من تضايقه، وهو كسعة ما بين السموات والأرض»[٣]وقد فسره تفسيراً مادياً كما قلنا . ومن الواضح أن مقاتل بن سليمان تأثر فى تفسيره لهذا الحديث بالمزدكية ، فإن المزدكية تؤمن بأن الله جالس على كرسيه فى العالم الآخر على هيئة جلوس الملك خسرو فى العالم الأسفل . فمصدر مقاتل بن سليمان إذن فى قوله بالمقام المحمود مصدر ثنوى . وكان لمجاهد بن جبر المحدث الأثر الكبير فى نشر حديث المقام المحمود الذى أثر أكبر الأثر فى الحشوية والمشبهة . ملأ مقاتل تفسيره بهذه الأحاديث الواهية الضعيفة . وأعلن خلالها دعوته فى التشبيه ووقف جهم له بالمرصاد يطبق منهج الدراية على كل ما يصل إليه من أحاديث ، فأنكرها ..

وقد أدرج الأشعرى مقاتل بن سليمان فى المرجئة فيذكر أن مقاتل بن سليمان يذهب إلى أن الإيمان يحبط عقاب الفاسق لأنه أوزن منه ، وأن الله لا يعذب موحداً[٤]» ويذهب الشهرستانى إلى نفس الشىء ، فيضع مقاتلا فى قائمة المرجئة ، ويذكر أنه كان يقول « إن المعصية لا تضر صاحب التوحيد والإيمان، وأنه لا يدخل النار مؤمن[٥]» بل إنه كان يذهب إلى أن الإيمان

---

(١) الذهبى : ميزان الاعتدال جـ ٣ ص ١٩٦ وابن خلكان : وفيات جـ ٢ ص ٦٥٧ .

(٢) الذهبى : ميزان الاعتدال جـ ٣ ص ١٩٦ .

(٣) الملطى : الرد ص ١٠٠ .

(٤) الأشعرى : مقالات . جـ ٢ ص ١٥١ .

(٥) الشهرستانى : الملل جـ ٤ ص ٢٢٨ .

قول فقط ، قول مجرد ، والمنافق برىء . . ومن العجب أن الكرامية المجسمة ستأخذ بهذا الرأى فيما بعد .

ويبـــدو أن مقاتلا جمع بين الإرجاء والتشبيه والتجسيم . وقد أفاضت المصـــادر فى هذا : فالمقدسى يرى أن مقاتل بن سليمان زعم أن الله جسم من الأجسام — لحم ودم ، وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه[١] وفى موضع آخر يقول : إنه على صورة لحم ودم[٢] . ويقول الأشعرى إن مقاتل بن سليمان يقرر « أن الله جسم ، وأن له جثة ، وأنه على صورة الإنسان ، لحم ودم وشعر وعظم ، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين ، مصمت ، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا غيره يشبهه ، ويرى أن داود الجواربى (الشيعى) وأصحابه يذهبون إلى نفس الرأى ، غير أنهم يقولون : « إن الله أجوف من فيه إلى صدره ، ومصمت ما سوى ذلك له » ، ويردد الأشعرى هذا فى نص آخر وينسب الرأى المجسم المشبه إلى الاثنين أيضًا ، داود الجواربى ومقاتل بن سليمان ، وهذا يدل على أن التشبيه والتجسيم تشارك فيه مشبهة الحشوية والشيعة الحشوية المجسمة . يقول الأشعرى إن داود الجواربى ومقاتل بن سليمان يذهبان إلى أن الله جسم وأنه جثة على صورة الإنسان .. لحم ودم وشعر وعظم له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين» . ثم يؤكد الأشعرى ما ذهب إليه فى النص الأول من أن داود الجواربى ومقاتل بن سليمان يذهبان إلى أنه تعالى « مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره » . ثم يفسر أقوال الجواربى حيث كان يقول : أجوف من فيه إلى صدره ، ومصمت ما سوى ذلك — ذلك — بأن كثيرين من الناس يقولون هو مصمت ، ويتأولون قول الله « الصمد » أنه المصمت الذى ليس بأجوف[٣] ويذهب التهانوى أيضًا إلى أن المقاتلية هم المجسمية ، وهم يقولون إن الله جسم حقيقة ، وهو مركب من لحم ودم ، ويعتبر المقاتلية سلف الكرامية[٤] غير أن التهانوى — فى موضع آخر — يعتبر مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمى هم سلف الكرامية ولا يذكر المقاتلية ، ويقرر أن مشبهة الحشوية هؤلاء قالوا إنه جسم لا كالأجسام ، وهو مركب من لحم ودم لا كاللحوم والدماء ، وله الأعضاء والجوارح ، وتجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين[٥] . ولا شك أن هؤلاء جميعًا كانوا سلف الكرامية .

وموجز القول فى مقاتل بن سليمان إنه كان مشبهًا ومجسمًا[٦] . وقد احتفظ لنا التاريخ بقطع

---

(١) المقدسى : البدء والتاريخ جـ ٥ ص ١٤١ .

(٢) نفس المصدر جـ ١ ص ٨٥ .

(٣) الأشعرى : مقالات جـ ١ ص ١٥٣ .

(٤) الأشعرى : مقالات جـ ١ ص ٢٠٩ .

(٥) التهانوى : كشاف ... جـ ١ ص ٢٦١ .

(٦) نفس المصدر : جـ ٢ ص ٨٠٥ .

من تفسيره تثبت تمام الإثبات تشبيهه وتجسيمه[1] ولا شك أن مضر وكهمس وأحمد الهجيمى قد سبقوه أو عاصروه فى اعتناق التشبيه ، ولكن المذهب يرد إليه وينسب إليه فى الأكثر .

كانت المقاتلية مدرسة تفسير كبرى برعت بلا شك فى التفسير ، وقد كان التفسير فنا جديداً ، ومجالا للأخذ من مختلف الثقافات . ويبدو أن مقاتلا كان على معرفة دقيقة بكل ما حوله من تراث ، فأخذ ما يوافقه ، فتأثر بالديصانية والمرقونية والمزدكية ، كما تأثر بالإسرائيليات والمسيحيات ، وضمن كل هذا تفسيره . وهنا نتساءل هل كان تجسيمه فلسفياً استند على رأى فلسفى ؟ أو بمعنى أدق هل تأثر مقاتل بالرواقية ، وهى أيضاً تقول إن الوجود جسم ، وأن الله جسم ؟ إننا نعلم أن الرواقية كانت منتشرة فى الفلسفيات الثنوية وبخاصة الديصانية ، فهل وصلت إلى أعماق تفسير مقاتل خلال الديصانية أو المزدكية ؟ من المحتمل أن هذا قد حدث ، ومن المحتمل أن الرجل قد وصل إلى التجسيم خلال تفسير قرآنى بحت ، مستنداً على الثقافة العامة المنتشرة فى خراسان إبان ذلك الوقت وهو يفسر العرشية والكرسية ، وأن الله استوى على العرش استواءاً مادياً واستقر عليه استقراراً محسوساً ، أى أنه اقتنص فكرة التجسيم وفكرة التشبيه من المجال الفلسفى ، كما فعل أبو الهذيل العلاف حين اقتنص فكرة الجزء الذى لا يتجزء من نسق الفلسفة العام وأضفى عليه مذهبه الإسلامى . هل فعل مقاتل بن سليمان هذا ؟ إن المسألة معلقة حتى تصل إلى أيدينا مصادر أكثر .

ازدهرت مدرسة مقاتل بن سليمان . . كانت تعبر عن الله تعبيراً مادياً ملموساً وتراه كائناً مادياً إنسانياً عالياً ، وكان هذا يكفى لجذب الدهماء والجمهور الذى استهوته فكرة جسمية الله وعدم بعده عن البشر ، وعدم سلبيته . لقد كانت الجهمية والمعتزلة تجرده من كل إثبات وتجعله « وهماً » ، فجاء مقاتل بن سليمان أو سبق مقاتل بن سليمان الجهمية فى وضع إطار معين لله ، فأثبت له كل شىء ، وجعله ، « صنماً » وهذا ما جعل أهل السنة والجماعة من الأشاعرة يبغضون مقاتلا ويبغضون التشبيه والتجسيم بغضهم أو أكثر للمعتزلة رواد التنزيه المطلق .

وازدهرت المقاتلية فى مدرسة المحدثين ، وظهر رجال من أعاظمهم ، من أمثال أبى عاصم خشيش بن أصرم (المتوفى عام ٢٥٤هـ) ، وقد كتب كتابه « الاستقامة » مدعماً لآراء المقاتلية . وقد استند الملطى فى كتابه التنبيه على كتاب الاستقامة . ويرى الكوثرى أن خشيشاً « ممن سطع نجمه بعد رفع المحنة فى فتنة القول بخلق القرآن عند تقريب المتوكل العباسى النقلة » . ويعتبر خشيشاً من الثقات فى الرواية ، ولكنه قليل الباع يتخبط فى مسائل الدراية ، وقد أداه هذا

---

(١) محمد بن زاهد الكوثرى : مقدمة التنبيه ص ٧ وانظر الملطى : التنبيه : ٧٢ ، ٨٠ .

إلى أنه كان يفوه « بما ينبذه البرهان الصحيح ، غير ساكت عما لا يعنيه » وكذلك يقف هؤلاء عند النصوص الهامة فى مسائل الصفات ، بل تورطوا أشد التورط فى قبول حشو أدى بهم إلى التشبيه والتجسيم[١] .

وقد أورد الملطى خلاصة طيبة لكتاب الاستقامة تثبت تماماً أن خشيشاً مشبه مجسم[٢] . وسنورد مناقشات خشيش بلجهم وللجهمية حول العرشية والكرسية فلا محل لتكرارها هنا . ومجمل القول إن خشيشاً من المقاتلية البحتة وأنه استند أيضاً على حديث المقام المحمود المشهور : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنى لقائم المقام المحمود ، قيل وما المقام المحمود ؟ . قال : ذاك يوم ينزل الله عز وجل على كرسيه يئط كما يئط الرحل الجديد من تضايقه ، وهو كسعة ما بين السماء والأرض » . . هذا الحديث الذى أنكره المعتزلة ، كما أنكره أهل السنة والجماعة واعتبروه مجرد تخليط وحشو . ومن المؤكد أن الحديث موضوع . ويهاجم الكوثرى المحدث المشهور مجاهد بن جبر المكى قوله أيضاً بالمقام المحمود ، أما تفسيره الحقيقى المتواتر عند أهل السنة والجماعة : أنه الشفاعة الكبرى[٣] .

وجاء الملطى (المتوفى عام ٣٧٧هـ) وسقط فى الحشو والتشبيه ، والتجسيم ، وكتابه « التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع » يستند على محمد بن عكاشة وهو أحد الرواة الحشوية ، وعلى خشيش بن أصرم ، ثم على مقاتل . ولكن كان للملطى الفضل أن حفظ لنا وثائق هذا الاتجاه الهام فى التراث الفلسفى الإسلامى .

وفى القرن الرابع الهجرى ظهرت حركة حشو وتشبيه كبرى ، ما لبثت أن وسمت التشبيه باسمها ، وعرفت هذه الحركة باسم البربهارية ، نسبة إلى محدث مشهور هو بحر محمد بن الحسن ابن كوثر بن على البربهارى ، ويرى السمعانى أن البربهارى كان له أصل صحيح وسماع صحيح ، وأصل ردىء وسماع ردىء ، يحدث بذا وبذاك ، فأفسده[٤] . وقد انتهت البربهارية أيضاً إلى التشبيه ، يقول المقدسى: أما البربهارية فإنهم يجهرون بالتشبيه والمكان ، ويرون الحكم بالخاطر ويكفرون من خالفهم ويتمسكون بحديث المقام المحمود[٥] .

إلى أين ينتهى هذا التشبيه والتجسيم ، وإلى أى النتائج سيؤدى فى محيط الحياة الإسلامية الفكرية ؟ لقد لاحظنا من قبل ما ذكره الشهرستانى من أنه أدى فعلا إلى فكرة الحلول ، بل

---

(١) الكوثرى : مقدمة تنبيه . ص ٥ ، ٦ .

(٢) الملطى : التنبيه ص ٩٦ ، ٩٧ ، ١٠٠ ، ١٠٥ ، ١١٣ ، ١٣٩ ، ١٤٨ .

(٣) الكوثرى : مقدمة رد المفترى ص ١٤ .

(٤) السمعانى : الأنساب ورقة ١٧ وقد عثر لى على هذا النص تلميذى عبده الراجحى ، ويتكلم السمعانى عن أصل كلمة البربهارى فليرجع إليه .

(٥) المقدسى : البدء والتاريخ جـ ٥ ص ١٥٠ .

إنه ينسب الحلول صراحة إلى مضر وكهمس وأحمد الهجيمى . ويرى أنهم انتهوا إلى حد الاتحاد المحض[١] ، ثم يقرر أن « من المشبهة من مال إلى مذهب الحلولية وقال يجوز أن يظهر الله تعالى بصورة شخص »[٢] .

وسرعان ما ظهرت فرقة الحلمانية .. أثراً من آثار المشبهة . وتنسب الفرقة إلى أبى حلمان الدمشقى ، وكان من أصل فارسى ، نشأ بحلب ثم أظهر دعوته بدمشق فنسب إليها ، وقد ذكره صاحب اللمع ودعاه بأبى حلمان الصوفى[٣] . وكان أبو حلمان الدمشقى ينادى بحلول الله فى الأشخاص الحسنة ، وكان هو وأصحابه إذا رأوا صورة حسنة ، سجدوا لها ، متوهمين أن الله حل فيها . وكانوا يستدلون على جواز حلول الله فى الأجساد بقول الله تعالى للملائكة فى آدم : « فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين » ، وأن الله إنما أمر الملائكة بالسجود لآدم لأنه حل فيه ، ولذلك كان فى أحسن تقويم والله يقول : « ولقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم[٤] » كما ذكرهم أيضاً ابن الجوزى فى تلبيس إبليس ، بل ذكر أن هؤلاء الحلولية انتشروا أيضاً فى العراق ، يقول : حكى قوم من المشبهة بأنهم يجيزون رؤية الله بالأبصار فى الدنيا ، وأنهم لا ينكرون أن يكون بعض من تلقاهم فى السكك ، وإن قوماً يجيزون مع ذلك مصافحته وملازمته وملامسته ، أو يدعون أنهم يزورونه ويزورهم ، وهم يسمون بالعراق أصحاب الباطن وأصحاب الوساوس وأصحاب الخطرات[٥] .

ثم ظهر الحسين بن منصور الحلاج (قتل عام ٣٠٩) ولسنا فى مجال التكلم عنه وعن فلسفته الصوفية ، ولكنه هو أيضاً أعلن الحلول وظهور الله فى صورة الآكل والشارب « وقد اختلف الصوفية فيه ، كما اختلف الفقهاء ، ولكن جمع المتكلمون جميعاً على تكفيره ، اللهم إلا طائفة كبرى حشوية ومشبهة من الحنابلة ثم فريق من السالمية فقد قبلوه ، يقول البغدادى « وقبله قوم من متكلمى السالمية بالبصرة ونسبوه إلى حقائق معانى الصوفية . ولعل هذا يفسر تعصب السالمية له من ناحية والحنابلة من ناحية أخرى فى بغداد وقيامهم بالشغب . فمن هم هؤلاء السالمية المشبهة » ؟ .

---

(١) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ١٤٩ .

(٢) نفس المصدر جـ ١ ص ١٥٨ .

(٣) الطوسى أبو نصر السراج ص ٣٦٢ .

(٤) البغدادى : الفرق ص ١٥٤ ، ١٥٦ ، ١٥٧ . وانظر أيضاً البغدادى : أصول الدين ص ٧٧ ، ٣٢٢ .

(٥) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ١٧٣ .

تنسب هذه الطائفة إلى أبي عبد الله محمد بن حمد بن سالم البصرى (المتوفى عام ٢٩٧هـ - ٩٠٩م) وإلى ابنه أبي الحسن أحمد بن محمد بن أحمد بن سالم (المتوفى عام سنة ٣٦٠ هـ - ٩٧٠م) تتلمذ الأب على سهل بن عبد الله التسترى (المتوفى عام ٢٨٣ هـ - ٨٩٦م)[١] كما كان الابن صديقاً لابن مجاهد المفسر المشهور. وقد كانت السالمية بمذهبها الأصولى والصوفى ذات أثر كبير فى العالم الإسلامى ، كانوا متكلمة وزهاداً مالكية واعتنق مذهبهم أبو طالب المكى (المتوفى عام ٣٨٦ هـ - ٩٩٠م) صاحب قوت القلوب والمتصوف السنى المشهور ذو الأثر الكبير فى مجرى التصوف . ويرى ابن الجوزى أن أبا طالب المكى دخل البصرة بعد وفاة أبي الحسن بن سالم « فانتمى إلى مقالته ، ثم بغداد ، وأخذ ينشر فيها آراء السالمية[٢] » . وأبو طالب المكى نفسه يقول إنه كان « للشيخ أبي الحسن بن سالم رحمه الله تعالى من هذا الطريق مشاهدات ومطالعات وسياحات فى الغيوب ، وجريان فى الأخريات ،وانقلبت له الأعيان وظهر له العيان ، وطوى له المكان ، ورأى ألف ولى لله تعالى ، وحمل على كل واحد علماً[٣] .

أما عقائد السالمية فأهمها : الخلق المستمر . . فالله خالق فى كل آن ، يفعل فى كل حركة وسكون ، وفعله القديم يجعله متجلياً فى كل مكان - وعلى الأخص على لسان كل تال للقرآن ، ويتجلى الله فى صورة إنسانية بحيث يراه الخلق عياناً فى الآخرة . . يتجلى فى صورة « محمدى » ، كما أنه « محمدى » ، كما أنه يتجلى فى الدنيا عيانا لأوليائه »[٤] . وبهذا أذاع السالمية بين الصوفية القول بتجلى الله فى الصور . كما أن لله مشيئة قديمة وإرادات غير حادثة تقع بها معصيات من غير أن يأمرهم بها أو يريدها منهم .

والشيطان - أخيراً - يطيع الله ويخضع له . وقد دعا هذا السالمية إلى التفريق بين الأمر والإرادة . وقد كان هذا من تعاليم سهل بن عبدالله التسترى . ويقدم لنا أبوطالب المكى هذا النص الخطير : « وقد فرق عالمنا بين الأمر والإرادة فرقاً لطيفاً : فحدثنى بعض أصحابنا أنه سئل عن قول الله عز وجل لما أمر إبليس بالسجود لآدم أراد منه ذلك أم لا ؟ فقال : أراده ولم يرده . يعنى أراده شرعاً وإظهاراً وعليه إيجاباً ، ولم يرده منه وقوعاً ولا كوناً، إذ لا يكون إلا ما أراد الله تعالى ، إذ لو أراد كونه لكان ، ولو أراده فعلا لوقع ولقوله تعالى: إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون، فلما لم يكن ، علمت أنه لم يرده . فقد كان الأمران معا : إرادته بالتكليف والتعبد. وإرادته بأن لا يسجد ، فلم يقدر أن يمتنع من أن لا يسجد كما لم يقدر أن يمتنع من أن يؤمن . فكذلك القول فى نهيه لآدم عن أكل الشجرة إنه أراد الأكل منه ولم

---

(١) السلمى : طبقات الصوفية (تحقيق الأستاذ شريبه) ص ٢٠٨ ، ص ٤١٤ - ٤١٦ .
(٢) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ١٦٤ وطبقات الشعرانى ص ٩٩ .
(٣) أبوطالب المكى : قوت القلوب جـ ٢ ص ١٥٢ .
(٤) ابن الجوزى تلبيس إبليس ص١٦٤ والبغدادى : الفرق ص ١٥٨ .

يرده له، أى أراده نوعاً وكوناً لأنه قد وجد وكان كقوله« إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » فلما كان علمت أنه أراده . ولم يرده شرعاً ولا أمراً لأنه لم يأمره به ولا شرعه له ، فقد كان الأمران جميعاً : إرادته أن يكون العبد مكلفاً مأموراً ، وإرادته الأكل منه لأنه قد كان ، وكذلك القول فى كل ما أمر به وأراده ،إنه أراد الأمر والنهى لهم، ليكونوا مكلفين متعبدين ، ولم يرده ممن لم يكن منه الائتمار والانتهاء ، لأنه قال تعالى إنما أمرنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ، فأخبر أنه إذا أراد شيئاً كونه ، أنه إذا كون شيئاً فقد أراده بدلالة كونه ، فلما لم يكن الأمر من العاصين علمنا أنه لم يرده ، إذ لو أراده لكان .

لقد نقلت هذا النص الطويل لأثبت أن فى السالمية نشأة فكرة تعذير الشيطان. إن الله أمره بالسجود ، وأراد منه المعصية « إذ لو لم يرده لم يكن فصار كون الشىء دليلا على إرادته، فكان الكل مأمورين منتهين ، ولم يقع الفعل من الكل لأنه لم يرد وقوعه ، إذ لو أراده كان. وهذا أصل الابتلاء وإرادة ظهور البلاء : يأمر الله بالشىء ويريد كونه ضده وقد أراد الأمر به فحسب ، وينهى عن الشىء ويريد كونه » .

بل ينقل إلينا أبو طالب المكى : « وقد كان عالمنا أبو الحسن يتكلم فى علم الأمر والخبر ، وفى الابتلاء والقهر بمعان لا يهتدى إليها اليوم ولا يسأل عنها أحد: أى يظهر الأمر بالترك، ويظهر النهى بالفعل ، ويظهر الاهتمام لوقوع البلاء ، ويقهر الجوارح بالجبر على إرادته للابتلاء »[1]. إذن كانت السالمية هى المدرسة التى وضعت فكرة الأمر والإرادة والاختلاف بين الاثنين ، وبنى عليها الحلاج فكرته فى تمجيد « إبليس » حين رفض السجود .. كان يعصى الأمر ، وينفذ المشيئة أوالإرادة ، وأعلن السالمية تبعاً لذلك أن نهاية الشيطان إلى الطاعة والانقياد .

وبقية عقائد السالمية هى أن العمل بالشرع يتحقق بتكليف أراده ، والأنبياء أفضل من الأولياء والحكمة والنقل سواء لا تميز بينهما . ومع أن السالمية هاجموا أبا يزيد البسطامى لقوله « سبحانى سبحانى »[2]إلا أنهم نادوا بالاتحاد ، وأعلنوا أن الاتحاد الصوفى إنما يتم بأن يدرك المريد ذاته متطابقة مع الإنية الإلهية كما قدر له أزلا وهذا هو سر الربوبية . وقد سقطت السالمية فى الاتحاد — نتيجة محتمة لمذهبهم المشبه . ولذلك نراهم يعذرون الحلاج ، مع أنهم أدانوه ، لأنه باح بأسرار الله ، فوجب عليه العقاب .

ولقد وجدت فكرة السالمية فى موقف الحلاج أعظم قبول لدى معظم دوائر الصوفية المعتدلة، فنراهم يتابعون السالمية فى أن الحلاج أخطأ فقط حين باح ، ولذلك حق على سيف الشرع

---

(١) أبوطالب المكى : قوت القلوب جـ ١ ص ٢٦٠ ، ٢٦١ .

(٢) الطوسى : اللمع ص ٤٧٢ .

أن يتناوله . وهكذا انتهى منطق التشبيه إلى نتيجة محتمة لا فكاك منها ، وهى الحلول أو الاتحاد .

ويرى ما سينيون أن عقائد السالمية حفظت لنا خلال أبي طالب المكى فى كتابه « قوت القلوب » . كذلك لدى منافسه ومعارضه أبى السراج الطوسى (المتوفى عام ٣٧٧ هـ — ٩٨٧ م) فى كتابه اللمع . كما أن الكثير من آراء السالمية حفظت لنا فى كتب بعض الحنابلة من أعداء السالمية وعلى الخصوص كتاب المعتمد فى أصول الدين لأبى يعلى بن الفراء (المتوفى عام ٤٥٨هـ — ١٠٦٦ م) . وقد أحصى أبو يعلى فى كتابه ست عشرة مسألة للسالمية عشرة منها استمدها من كتاب الغنية المنسوب لعبدالقادر الجيلانى وقد هاجم كثيرون من الحنابلة كابن الفراء وابن الجوزى وابن تيمية عقائد السالمية ؛ كما هاجمها الحلاج والأشعرى ، وابن خفيف . ولكن السالمية — وقد كانت هى والكرامية هم من المتكلمين القلائل الذين آمنوا بحياة بعث خاصة للنفس بين الموت واليوم الآخر . كانت مصدر إلهام لعدد كبير من صوفية أهل السنة وكان الصوفية — مبتدئين بأبى بكر الوسطى — يتجهون إليها ويستلهمونها ، كما أن الغزالى كتب إحياء علوم الدين فى الفترة الثانية من حياته مستلهماً قوت القلوب ، وقوت القلوب سالمى بحت . وأثرت السالمية فى المدرسة الباطنية شبه الإسماعيلية بالأندلس — مبتدأة من ابن برجان (المتوفى عام ٥٣٦هـ — ١١٤١ م) ومارة بابن قسى وابن عربى . ويقرر ابن تيمية أن كثيراً من آراء محيى الدين بن عربى فى وحدة الوجود اتخذت لها صيغاً سالمية ، ثم إن كثيراً من آراء السالمية حفظت فى عقائد الشاذلية[١]

وما لبث التجسيم أن أينع وازدهر ، وفى أوجه ، لدى طائفة عرفت فى تاريخ الفكر الإسلامى باسم الكرامية ، نسبة إلى مؤسسها الأول محمد بن كرام . ولأهمية هذه الفرقة سنفرد لها الفصل التالى .

---

(١) ماسينيون : دائرة المعارف الإسلامية عن السالمية .

الفصل الثانى

الكرامية

تنسب الكرامية إلى اسم مؤسسها محمد بن كرام[1] (المتوفى عام ٢٥٥هـ – ٨٦١م) . ولد بسجستان ، ثم انتقل حين شب عوده إلى خراسان حيث تعلم بها . ومن هذا نرى أن نشأته كانت فى موطن الحشوية والمشبهة .. أرض مقاتل بن سليمان القديمة . وقد اشتهرت خراسان بالوضع ، كما اشتهرت بأنها ملتقى المذاهب الغنوصية القديمة . وقام محمد بن كرام برحلات كثيرة أهمها رحلته إلى مكة حيث جاور بها خمس سنوات ، وانتهت رحلاته ، وقد تحمل فيها العناء الكثير – من سجن وإبعاد – إلى بيت المقدس حيث عاش أيامه الأخيرة ، ومات فيه . وقد بشر محمد بن كرام بجانب مذهبه فى التجسيم ، بروح الزهد والتنسك ، فكانت مدرسته مدرسة زهد بلا شك . . وإن كانت قد ملأت الدنيا ضجيجاً إذ قدمت إلى العالم الإسلامى مذهباً فلسفيًّا ، لا يتفق فى أصوله وجزئياته مع عقيدة أهل السنة والجماعة ، بل لا يتفق مع عقائد فرق المسلمين الأخرى من شيعة ومعتزلة ، ولكن المذهب عاش – فى عهد مؤسسه – فى قلوب الألوف من البشر . وتناولته القرون من بعده ، إما قبولا أو إنكاراً . ثم إنه ما زال يعيش حتى الآن فى دوائر سلف المتأخرين – الحنابلة . . وهم يعدون بالملايين فى عالمنا المعاصر الآن .

وقد وصف الشهرستانى حقيقة محمد بن كرام – ومن وجهة نظر الأشاعرة – فقال : «نبغ رجل متنمس بالزهد من سجستان يقال له أبو عبد الله بن كرام ، قليل العلم ، قد قمش من كل مذهب ضغثاً ، وأثبته فى كتابه ، وروجه على أغتام غزنة وغور وسواد بلاد خراسان ، فانتظم ناموسه وصار ذلك مذهباً ، وقد نصره محمود سبكتكين السلطان ، وصب البلاء على أصحاب الحديث والشيعة من جهتهم ، وهو أقرب مذهب إلى مذهب الخوارج . وهم مجسمة ، حاشا محمد ابن الهيصم ، فإنه مقارب[2]» . ومن العجب أن يهاجم الشهرستانى ابن كرام بهذا الشكل القاسى – وقد تعود أن يقدم إلينا المذاهب فى صيغة هادئة . وهذا يدل على ما كان يراه فى الكرامية من خطر عنيف على عقيدة أهل السنة والجماعة . ومن المؤكد أن التجسيم أقرب إلى

---

(١) قامت تلميذتى الدكتورة سهير مختار المدرسة بكلية البنات الإسلامية بكتابة بحثها فى الماجستير تحت إشراف : عن الكرامية وفلسفتهم . وقد نوقش البحث وهو عرض رائع لأصول الكرامية مستند على مخطوطات كثيرة . ثم طبع البحث منذ سنتين .

(٢) الشهرستانى الملل ، جـ ١ ص ٤١ – ٤٣ .

فهم العامة من التنزيه ، وأن يجد صدى لدى الجمهور الأعظم من الناس ، وكان على أهل السنة والجماعة — الأشاعرة — أن يقفوا دون التلاعب بعقائد الجمهور وأن يكونوا هم الحفاظ عليه ، فهاجم الشهرستانى — على غير عادته — محمد بن كرام أعنف هجوم ، وإن كنا نجد أنه قد ضمن فى خلال هجومه هذا عقائد الكرامية بوضوح نادر . . . فمحمد بن كرام كان زاهداً أقرب إلى الصوفية ، ونحن نعلم من مصادر أخرى أنه أقام رباطاً فى ثغور الشام ، كما أقام آخر فى دمشق ، وأنه جمع أرذل ما فى المذاهب: فهذا هو الحشو ،وأن صديق ابن كرام وحاميه محمود بن سبكتكين قد نصره ، فهذا حق ، وخلال بن كرام قاوم ابن سبكتكين أصحاب الحديث أشد مقاومة وأنزل بهم سخطه ، وكذلك فعل بالشيعة . ثم إن الكرامية مجسمة كما يذكر الشهرستانى . أما أنهم أقرب إلى الخوارج فيتضح هذا من مذهبهم : الإيمان بالنبى من غير دليل أما أن محمد بن الهيصم مقارب ، فيثبته إجماع من أهل السنة أنه اقترب من مذهبهم ، وأن الاختلاف بينه وبينهم كان اختلافاً أقرب إلى اللفظية .

وأما البغدادى — وهو ذو مزاج حاد تجاه الفرق من غير أهل السنة — فقد هاجم ابن كرام هجوماً عنيفاً ، غير أنه أمدنا بفقرات هامة من أهم كتاب لابن كرام وهو كتاب عذاب القبر [١] بل إنه يذكر بعض عناوين أبواب الكتاب « باب كيفوفية الله » و « باب فى حيثوثية الله » [٢] ، كما أنه أيضاً يضم إلى قائمة أسماء الكرامية الكبار اسم أحد أئمتهم ، وهو إبراهيم بن مهاجر ، ويذكر أنه قابله وناظره فى مجلس ناصر الدولة أبى الحسن محمد بن إبراهيم سيجمور عام ٣٧٠هـ ، وأنه قطعه. وبهذا يضم إلى أفرادها الكبار ابن كرام وابن الهيصم وإسحاق بن محمشاذ وابن القدوة ، هذه الشخصية غير المعروفة والتى يعتبرها أكبر شخصية كرامية فى عصرها [٣] .

آراء الكرامية الجسمية :

أعلن محمد بن كرام ، والكرامية من بعده جميعاً أن الله جسم [٤] ، ولكنهم يقولون جميعاً إنه جسم لا كالأجسام . ولكن كيف انتهى محمد بن كرام إلى الجسمية ؟ يرى الشهرستانى أن ابن كرام بدأ صفاتيا ، ثم غلا فى إثبات الصفات حتى انتهى فيها إلى التشبيه والتجسيم . ومن الواضح أن أول ما فجأ ابن كرام هو أنه آمن بالعرشية والجهمية ، فالله عنده مستقر على

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٣١ والشهرستانى : الملل : ج ١ ص ١٥٩ .

(٢) نفس المصدر ص ١٣٤ .

(٣) البغدادى : الفرق ص ١٣٧ .

(٤) المقدسى : البدء والتاريخ ج ٥ ص ٤١ .

العرش ، وأنه بجهة فوق ذاتاً ، ولا يمكن هذا إلا الجسم . ولكن هل هذا هو حقاً منطق ابن كرام ؟ أم أنه نظر للأمر نظرة فلسفية خالصة ليس فيها تشبيه على الإطلاق ؟ .

يقدم لنا كل من الشهرستانى والبغدادى هذه الفقرة الهامة من كتاب عذاب القبر لابن كرام : « إن الله أحدى الذات ، أحدى الجوهر » ومن الواضح أن الجوهر هنا — وقد أطلقه ابن كرام على الله — يعنى الذات . فالله أحدى الذات وأحدى الجوهر ، فذاتية الله وجوهريته واحدة ، وهذه الذاتية الواحدة وهذه الجوهرية الواحدة هى جسم ، وجسم لا كالأجسام. فالله هو الجسم — فى ذاته وفى جوهره الواحد أو الوحيد ، وماعدا الله وما سواه فليس جسماً على الإطلاق . والجسم هو الموجود ، وهو القائم بنفسه أو بذاته ، أو بمعنى أدق لقد آمن ابن كرام بأن هناك جسما ولا جسم ، وجوداً ولا وجود ، أو بأن هناك جسما وفعلا . وكان لا بد أن يدرج الله تحت أحد هذين القسمين ، فاعتبر الله جسما والموجودات لا أجسام بل أفعال .

وابن كرام هنا رواقى واضح ، وهو يقع ببساطة فى مذهب أحادية المادة ، أو هو يضع المقدمات الأولى لمذهب من مذهب وحدة الوجود ، الذى نراه فيما بعد على أفظع صورة لدى مدرسة محيى الدين بن عربى . وهنا يمكننا أن نقول : إن ابن كرام كان يضع — وهو يشترك فى هذا مع هشام بن الحكم — أساس وحدة الوجود المادية الرواقية : أن الوجود جسم واحد ، هو الله ، وأن ما عداه ليس سوى أفعال أو أعراض .

وقد تنبه الرازى فى الأربعين إلى هذا[1] فذكر أنه إذا كان الله جسماً غير متناه فإن ذات الله تكون بحيث لا يخلو عنها مكان ولا جهة ، فتكون ذات الله مخالطة لما فى هذا العالم من قاذورات ونجاسات . ولكن الرازى لم يتنبه إلى أن رأيهم هذا يؤدى إلى وحدة الوجود الصارخة ، بل انتقل مناقشاً الرأى الآخر الذى يقرره بعض الكرامية : أن الله جسم متناه من جميع الجهات ، وهو لا يعنينا الآن .

إنما يسترعى أنظارنا أن الكرامية نفسها قد أحست بأن مذهبها يؤدى إلى وحدة الوجود وحلول الله فى العالم ، فحاولت أن تنكره ما وسعها الإنكار . ولذلك قالت بأن الله فى جهة ، وهذا ما يميزه عن العالم . ولكنها تناست المقدمة الأولى بأن الله — سواء أكان فى جهة أم لم يكن — هو الجسم الوحيد ، والوجود الوحيد .

وإذا كان الله جسماً ، فإنه فى مكان ، وهذا المكان هو العرش ، وهو عليه استقراراً ، وإنه بجهة فوق ذاتاً[2] . أما مماسته للعرش فهى من الصفحة العليا . وينقل البغدادى نص عبارة

---

(١) الرازى : كتاب الأربعين ص ١١٠ .

(٢) الشهرستانى .. جـ ١ ص ١٥٩ .

ابن كرام فى كتابه عذاب القبر : « إن الله تعالى مماس لعرشه ، وإن العرش مكان له »[١] . ثم يبدل أصحابه بعده لفظ المماسة بلفظ الملاقاة منه للعرش. ويبدو أن ألفاظ المماسة والانتقال والتحول والنزول أزعجت الكثيرين من الكرامية بعد مؤسسها ، فحاولوا التخلص من كل هذه التصورات ، فذهب البعض منهم إلى أنه على بعض أجزاء العرش ، وذهب البعض الآخر إلى أن العرش امتلأ به .. وأتى محمد بن الهيصم وحاول أن يخلص المذهب من كثير من تصورات المعلم الأول للكرامية ، فذهب إلى أن بين الله وبين العرش بعداً لا يتناهى[٢] ، « وأنه ذات موجود منفردة بنفسها عن سائر الموجودات . لا تحل شيئاً حلول الأعراض، ولا تمازج شيئاً ممازجة الأجسام ، بل هو مباين للمخلوقين[٣] » مباين لهم بينونة أزلية ، وأنكر التحيز والمحاذاة وأثبت الفوقية والمباينة[٤] « وإنه فى جهة فوق بينه وبين العرش كما قلنا بعد لا يتناهى »[٥] .

وكانت مسألة النهاية مثاراً لاختلاف الكرامية، فالبعض منهم يثبت له النهاية من ست جهات ، ومنهم من يثبت النهاية من جهة تحت . والبعض منهم أنكرها وقال هو عظيم . ثم اختلفوا فى مفهوم العظم : فذهب البعض إلى أن معنى عظمته « أنه مع وحدته على جميع أجزاء العرش ، والعرش تحته ، هو فوق كله ، على الوجه الذى هو فوق جزء منه » . وذهب البعض الآخر إلى أن معنى عظمته أنه يلاقى — مع وحدته — من جهة واحدة أكثر من واحد، وهو يلاقى جميع أجزاء العرش، وهذا معنى العلى العظيم . وهنا تتبين لنا الاختلافات الشديدة بين فرق الكرامية أنفسها حول حقيقة الاستقرار وحقيقة العرش، وأيهما أكبر الله أم العرش . وقد أورد البغدادى والإسفراييني حجج كل فريق من هذه الفرق من طوائف الكرامية[٦] . وهذا الاتجاه حشوى بحت .

وقد حاول البغدادى أن يحدد مصدر الكرامية فى قولها إن الله جسم له حد ونهاية من تحته ، والجهة التى يلاقى منها العرش ، فقال« وهذا شبيه بقول الثنوية إن معبودهم الذى سموه نوراً يتناهى من الجهة التى يلاقى منها الظلام ، وإن لم يتناه من خمس جهات »[٧] .

ونخلص من هذا كله أن الله — وبلغة الكرامية — كيفوفية أى كيفاً ، هو الجسمية أو الجسم ،

---

(١) البغدادى : الفرق .. ص ١٣١ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ١٦٠ .

(٣) ابن أبى الحديد جـ ١ ص ٢٩١ .

(٤) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ١٦٠ .

(٥) ابن أبى الحديد جـ ١ ص ١٢٩ .

(٦) البغدادى : الفرق ص ١٣٢ ، الإسفراييني التبصير ص ١٠٠ .

(٧) الإسفراييني : التبصير ص ١٣١ .

وأن له حيثوثية أى حيثاً أو مكاناً ، هو جهة أعلى ، وأنه بهذا يخالف غيره من الموجودات ، ويباينها .

ولكن هل يخالف الله ويباين الموجودات بكيفوفيته وبحيثوثيته؟ إن الأصل الثانى من أصول الكرامية ينقض هذا نقضاً تاما ، وهذا الأصل هو قيام الحوادث بذات الله : فذهب ابن كرام والكرامية بعده إلى أن أقوال الله وإرادته وإدراكاته للمرئيات وإدراكاته للمسموعات وملاقاته للصفحة العليا من العالم أعراض حادثة فيه ، وهو محل لتلك الحوادث الحادثة فيه[1] . ويقول الشهرستانى إن الكرامية ترى أن ما يحدث فى ذات الله فإنما يحدث فى ذاته بقدرته وما يحدث مبايناً لذاته فإنما بواسطة الإحداث . والخلق عبارة عن القول والإرادة « الإحداث هو الإيجاد والإعدام الواقعان فى ذاته بقدرته من الأقوال والإرادات » والمحدث ما باين ذاته من الجوهر والأعراض . « فيفرقون بين الخلق والمخلوق ، والإيجاد والموجودات الموجد وكذلك بين الإعدام والمعدوم ، فالمخلوق إنما يقع بالخلق والخلق يقع فى ذاته بالقدرة ، والمعدوم إنما يصير معدوماً بالإعدام الواقع فى ذاته بالقدرة » فنى ذاته حوادث كثيرة : الإخبار عن الأمور الماضية ، والكتب المنزلة على الرسل ، والقصص والوعد والوعيد والأحكام ، والتسمعات والتبصرات — أى ما يجوز أن يسمع ويبصر . فالإيجاد أو الإعدام هو القول والإرادة[2] .

ويفسر لنا البغدادى والإسفرايينى المذهب تفسيراً أسهل وأوضح : إن قول الله للشىء « كن » خلق للمخلوق وإحداث للمحدث ، أى هنا قول وإرادة . ثم إن الكرامية تنكر وصف الأعراض الحادثة فى الله بأنها مخلوقة أو مفعولة أو محدثة . وتقرر أنه لا يحدث فى العالم جسم أو عرض إلا بعد حدوث أعراض كثيرة فى ذات الله : أولا ، إرادته لحدوث ذلك الحادث . ثانياً ، قوله لذلك الحادث « كن » على الوجه الذى علم الله حدوثه عليه . ثالثاً ، رؤية تحدث فيه ، يرى بها ذلك الحادث ، وإن لم تحدث فيه الرؤية ، لم يره . رابعاً ، استماع يحدث فيه يسمع به ذلك الحادث . وإن لم يحدث فيه ذلك التسمع ، لم يسمعه . وكذلك تقرر الكرامية أنه لا يعدم فى العالم جسم أو عرض إلا بعد حدوث أعراض كثيرة فى الله : أولا : إرادته لعدمه . ثانياً : قوله لمن يريد عدمه : كن معدومات أو افن . فنى الله إذن حوادث : إحداث ما يحدث وإعدام ما يعدم . « وذات الله لا تخلو فى المستقبل عن حلول الحوادث فيه ، وإن كان قد خلا منها فى الأزل »[3] .

وقد حاول كل من الإسفرايينى والبغدادى تبين المصدر الذى استمدت منه الكرامية هذا

---

(١) البغدادى : الفرق ص ١٢٣ .

(٢) الشهرستانى . الملل جـ ١ ص ١٦٢ ، ١٦٣ .

(٣) البغدادى : الفرق ص ١٢٣ . ١٣٣ والإسفرايينى التبصير ص ٦٧ .

الأصل ، فذهب الإسفراييني إلى أن الكرامية استمدت هذا الأصل من المجوس أى الثنوية ، ففى مذهب هؤلاء أن يزدان عند الثنوية يفكر فى نفسه : « أنه يجوز أن يظهر له منازع ينازعه فى مملكته ، فاهتم لذلك ، فحدثت فى ذاته عفونة بسبب هذه الفكرة ، فخلق منها الشيطان » وسمعت الكرامية هذه المقالة فبنوا عليها قولهم بحدوث الحوادث فى ذات الله . ويرى الإسفراييني أنه يلزم الكرامية أن يجوزوا حلول الألم واللذة والشهوة والموت والعجز فى ذات الله ، فإن من كان محلاً للحوادث لزمته حوادث الأجسام . وهذا تخريج بعيد الأصل حدوث الحوادث فى ذات الله .

أما البغدادى — وهو يقترب من الحقيقة — فيقول فى نص رائع حقاً : «وهذا نظير قول أصحاب الهيولى : أن الهيولى كانت فى الأزل جوهراً خالياً من الأعراض ، ثم حدثت الأعراض فيها وهى لا تخلو منها فى المستقبل »[1] هذا هو مصدر الكرامية فعلا . ولكن من هم هؤلاء أصحاب مذهب الهيولى المطلقة . . . هيولى أفلاطون ، ونحن نعلم أن أفلاطون يقول بمادة قديمة مطلقة رخوة تحدث فيها الحوادث . فالكرامية هنا أفلاطونية بحتة ، تلاميذ أمناء لأفلاطون مع تغييرات يحتمها عليهم مذهبهم الدينى .

ويمضى المذهب منسجماً مع الأفلاطونية . فيقرر أن «لكل موجود إيجاداً ولكل معدوم إعداماً » أو أن « إيجاداً واحداً يصلح لموجودين ، إذا كانا من جنس واحد ، وإذا اختلف الجنس تعدد الإيجاد » ، أو أن «تعدد القدرة بتعدد الأجناس المحدثات» أو أنها تتعدد بتعدد أجناس الحوادث التى تحدث فى ذاته من الكاف والنون ، والإرادة والتسمع والتبصر.. وهى خمسة أجناس» إذن كل شىء بالقدرة ، وله صور فى الذات الإلهية يخلق الله على مثالها . ولم يذهب أفلاطون إلى القول بأن الصور فى الذات الإلهية ، ولكنه يذهب إلى أنه أبدع الموجودات على مثال صور أو مثل فى عالم المثل .

ويختلف الكرامية فى تفسير السمع والبصر — وهما من الأجناس الخمسة التى ذكرناها : فالبعض منهم يذهب إلى أنهما القدرة على التسمع والتبصر ، والبعض الآخر يثبت لله السمع والبصر أزلا ، والتسمعات والتبصرات هى إضافة المدركات إليهما . ولكنهم جميعاً أثبتوا لله مشيئة قديمة متعلقة بأصول المحدثات والحوادث التى تحدث فى ذاته. وإرادات حادثة تتعلق بتفاصيل المحدثات . ثم ذهبوا إلى أن هذه الحوادث لا توجب لله وصفاً ، أى أنهم أنكروا أنها صفات لله . . إنها تحدث فى ذاته ولا يصير بها قائلا ولا مريداً ولا سميعاً ولا بصيراً . ولا يصير بخلق هذه الحوادث محدثاً ولا خالقاً : إذن كيف نصفه ؟ ! إنما هو قائل بقائليته ، وخالق بخالقيته ، ومريد بإرادته وذلك كما يقول الشهرستانى — قدرته على هذه الأشياء[2] .

---

(١) البغدادى : الفرق ص ١٢٣ .

(٢) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ١٦٤ .

ويفسر البغدادى فكرة الكرامية عن الصفات بأن ابن كرام والكرامية يرون أن لله الصفات القديمة : « إن الله تعالى لم يزل موصوفاً بأسمائه المشتقة من أفعاله » ، ولكن يستحيل وجود الأفعال فى الأزل . إنه لم يزل خالقاً رازقاً منعماً من غير وجود خلق ورزق ونعمة منه فى الأزل . وهنا يتفقون مع أهل السنة والجماعة ، فهو لم يزل خالقاً بخالقية فيه ، رازقاً برازقية فيه ، وخالقيته قدرته على الخلق ، ورازقيته قدرته على الرزق ، والقدرة قديمة . ولكن يختلف أشد الاختلاف عن أهل السنة والجماعة حين يقول : « والخلق والرزق حادثان فيه بقدرته » ثم يقرر ابن كرام أن بالخلق يصير المخلوق بالعالم مخلوقاً ، وبالرزق الحادث فيه يصير المرزوق مرزوقاً .

ويفرق الكرامية بين المتكلم والقائل وبين الكلام والقول فى المعنى ، فيقولون : « إنه لم يزل متكلماً بكلام هو قدرته على القول ، ولم يزل قائلا بقائلية لا بقول . والقائلية قدرته على القول ، وقوله حروف حادثة فيه . فقول الله تعالى حادث فيه ، وكلامه قديم[1] .

والحوادث التى يحدثها الله فى ذاته واجبة البقاء ، فيستطيل عدمها ، إذ لو جاز عدمها لتعاقبت على ذاته الحوادث ولشارك الجوهر فى هذه الناحية[2] . ومن العجب أن الكرامية تميز هنا بين الله والجوهر ، ويبدو أن الجوهر هنا يعنى الجزء الذى لا يتجزأ ، فالكرامية إذن تسير فى طريق وحدة الوجود ، فالله هو الجسم الوحيد على الحقيقة ، وبقية الموجودات أو غيره من الأجسام إنما هى أعراض أو أفعال ، وهى لا تحدث إلا فى ذات الله .. فالله هو المرآة المبدعة العاكسة التى ينعكس فيها كل شىء .

والعالم باق دائم أبدى عند الكرامية ، فلا تفنى أجسام العالم . وقد عرض البغدادى لمصدر الكرامية فى فكرة بقاء العالم وأبديته فقال : وضاهوا بذلك من زعم من الدهرية والفلاسفة أن الفلك والكواكب طبيعة خامسة لا تقبل الفساد ولا الفناء[3]. وهذا يقودنا إلى مصدر الكرامية فى فكرتهم عن عدم فناء أجسام العالم ، أى الأفلاطونيين وهم القائلون بالجواهر الخمسة وقد تأثر الكرامية بفكرة « الهيولى » المطلقة القديمة الأفلاطونية ، واعتبروا الله هو هذه الهيولى، ثم تأثروا بفكرة بقاء العالم سرمديا . ثم هناك حل حاسم لم يتنبه إليه البغدادى .. وهو أنه إذا كان الجسم حادثاً ، فإنه بعد وجوده يحدث فى ذات الله ، وقد قلنا من قبل ، إن ما يحدث فى ذات الله لا يجوز عدمه ، فالعالم إذن لا يجوز عدمه ، بل هو باق فى ذات الله .

وهنا خطوة أشد نحو وحدة الوجود ، أو بمعنى أدق لقد وضعت الكرامية النتائج الخطيرة

---

(١) البغدادى : الفرق . ص ١٣٣ .

(٢) الشهرستانى جـ ١ ص ١٦٤ ، ١٦٥ .

(٣) البغدادى : الفرق .

العبقرية التى أدت ببساطة إلى انبثاق نظرية وحدة الوجود لدى الصوفية المتأخرين ؛ كما وضعت — وقد قلنا هذا من قبل — نظرية الحلول .

وظهر ابن الهيصم وقد استعرت المناقشات بين الكرامية وبين الأشاعرة ، فاجتهد — كما يقول الشهرستانى — فى إرمام مقالة أبى عبد الله فى كل مسألة إلى أى نوع يفهم فيما بين العقلاء . ولذلك اعتبر «مقاربًا» أى مقتربًا من مذهب أهل السنة والجماعة[1] .. ففسر الجسم بأنه القائم بالذات ، وحمل الفوقية على العلو ، وأثبت « البينونة غير المتناهية » كما قرر وجود الخلاء . أما عن الاستواء . فإنه نفى المجاورة والمماسة والتمكن للذات ، غير أنه لم يستطع التخلص من فكرة حدوث الحوادث فى ذات الله ، فإنه تابع فيها رأى ابن كرام تماماً ، بل مضى بها إلى نهاية منطقها : أن الحوادث تزيد على عدد المحدثات بكثير ، فيكون فى ذاته عوالم من الحوادث أكثر من عدد المحدثات .

أما عن الصفات ، فالكرامية وبخاصة ابن الهيصم يشبهون الأشاعرة ، لقد أثبتوها : فالله عندهم عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حى بحياة ، شاء بمشيئته ، وهذه الصفات جميعها قديمة أزلية قائمة بذاته . بل أثبتوا له السمع والبصر ، كما أثبتوا له اليدين والوجه ، واعتبروها صفات قائمة به ، « يد لا كالأيدى ووجه لا كالوجوه ، كما أثبتوا جواز الرؤية له من فوق »[2]

غير أن ابن أبى الحديد يرى أنهم أطلقوا على الله لفظ اليدين والوجهين وقالوا لا نتجاوز الإطلاق ، ومعنى هذا أنهم توقفوا مع ظاهر النص : « وإنما نقتصر على إطلاق ما ورد به النص » ، وأنكروا التفسير والتأويل . وهم يختلفون عن الأشعرى الذى أثبت اليدين والوجه صفات قائمة بالذات بدون تجسيم . ويرى ابن أبى الحديد أن الأشاعرة يختلفون بهذا عن الكرامية المجسمة الذين يقررون أن لله يدين ووجهاً وعينا هى أعضاء له ، كما أثبتوا لله ساقين يكشف عنهما يوم القيامة ، وقدماً يضعها فى جهنم فتمتلئ ، وأنهم أثبتوا له ذلك « معنى لا لفظاً وحقيقة لا مجازاً » . فالكرامية إذن لم تستطع على الإطلاق — وبرغم محاولات ابن الهيصم — أن تتخلص من التجسيم الحقيقى . ويبدو أنهم كانوا يعلنون فى الآن نفسه انتسابهم للحنابلة ، بحيث يجد ابن أبى الحديد نفسه مضطراً إلى القول بأن أحمد بن حنبل هو وأصحابه يختلفون عن الكرامية أشد الاختلاف . . إنه كان ينادى فقط بترك التأويل ، ويطلق ما أطلقه الكتاب والسنة ولا يخوض فى تأويله ، ويقف على قول الله : « وما يعلم تأويله إلا الله » بدون تشبيه ولا تجسيم[3] .

وقد حاول ابن الهيصم — بدون جدوى — أن يخلص الكرامية من التجسيم والتشبيه ، فيقرر

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ١٦٥ — ١٦٦ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ، ١٦٤ — ١٦٦ .

(٣) ابن أبى الحديد جـ ١ ص ٢٩٥ .

فى نصوص رائعة أن « ما أطلقه المشبهة على الله عز وجل من الهيئة والصورة والجوف والاستدارة والوفرة والمصافحة والمعانقة ونحوذلك لا يشبه سائر ما أطلقه الكرامية من أنه خلق آدم بيده وأنه استوى على عرشه ، وأنه يجيء يوم القيامة لمحاسبة الخلق» . ولكن أى اختلاف يراه ابن الهيصم بين الاثنين ؟ يقول : « ذلك أنا لا نعتقد من ذلك شيئاً على معنى فاسد من جارحتين وعضوين تفسيراً لليدين ولا مطابقة المكان واستقرار الرحمن بالعرش تفسيراً للاستواء ، ولا ترددا فى الأماكن التى تحيط به تفسيراً للمجيء ، وإنما ذهبنا فى ذلك إلى إطلاق ما أطلقه القرآن فقط من غير تكييف ولا تشبيه ، وما لم يرد به القرآن والخبر فلا نطلقه كما أطلقه سائر المشبهة والمجسمة »[1]. هذا هو دفاع ابن الهيصم ، يحاول أن يفرق بين الكرامية والمشبهة ، وأن يثبت أن الكرامية هم البلاكفة على وجه الحقيقة ، وأنهم غير مشبهة إطلاقاً ، فلا يثبتون لله التشبيه والتجسيم ، ولكن إذا كان ابن الهيصم نجح فى نفى التشبيه عن الكرامية ، فهل نجح فى نفى التجسيم ؟ حقاً إنه فسر الجسم بأنه « القائم بذاته » ، وهنا يكون الاختلاف بينه وبين بقية الفرق الإسلامية لفظياً . فيم الخلاف إذن ؟ أفى إطلاق لفظ الجسم على الله وهو ما لم تأت النصوص به ؟ وإذا كان هو نفسه يقول بأنه هو والكرامية لا يطلقون على الله ، ولا يصفونه إلا بما أطلقه ووصفه به القرآن ، ففيم إذن إطلاق لفظ الجسم على الله ؟ والقرآن لم يطلقه ولم يصفه به ؟ .

ويذهب ابن الهيصم إلى إثبات العلم القديم « فالله عالم فى الأزل بما سيكون على الوجه الذى سيكون ، وشاء لتنفيذ علمه فى معلوماته فلا ينقلب علمه جهلا ، ومريد لما يخلق فى الوقت الذى يخلق بإرادة حادثة ، وقائل لكل ما يحدث بقوله كن حتى يحدث . . وهو الفرق بين الإحداث والمحدث ، والخلق والمخلوق »[2] فابن الهيصم إذن يذهب إلى أن العلم قديم وكذلك المشيئة والإرادة ، ولكن هناك نوع من المشيئة والإرادة محدث . كما أثبت ابن الهيصم حلول الحوادث فى ذات الله ، ولكن ثمة تفسير لحلول الحوادث فى ذات الله : هل تحدث الحادثة ذاتها ؟ إن نصاً من ابن أبى الحديد — وهو ينقل دائماً معلوماته من كتاب المقالات لابن الهيصم — يقول : إذا أحدث الله جسماً ، أحدث معنى حالا فى ذاته ، فحدث ذلك الجسم مقارناً لذلك المعنى أو عقيبه . ويستندون إلى قول الله تعالى : (ما أشهدتهم خلق السموات الأرض ولا خلق أنفسهم) . ويؤمن الكرامية بهذا قطعاً ، ولكنهم يرون أن الله أشهدنا ذواتها . ذوات السموات والأرض وخلق أنفسنا . وهذا يدل على أن خلق هذه الأشياء غير ذواتها . فالخلق هو الإحداث ، والذوات هى المحدث . وصرح ابن الهيصم بهذا الحل على هذه الصورة :

---

(١) نفس المصدر جـ ١ ص ٢٩٧ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ١٦٧ .

يقول : « إنه إذا أمر أو نهى أو أراد شيئاً كان أمره ونهيه وإرادته كائنة بعد أن لم تكن، وهى قائمة به،لأن قوله منه يسمع وكذلك إرادته منه توجد» . ثم ينزه الله عن الحدوث فيذكر أن قيام الحوادث بذات الله ليس دليلا على حدوث الله ، وإنما ما يدل على حدوث الله هو تعاقب الأضداد التى لا يصح أن يتعطل منها . . والله تعالى لا تتعاقب عليه الأضداد(١)

وهنا نتساءل : هل نحن هنا أمام أفلاطونية ، ولكنها تضع الصور فى ذات الله ؟ إن الكرامية هنا تستخدم اصطلاح « المعانى» وهو ترجمة أمينة للمثل الأفلاطونية . . وقد ذهبت الأفلاطونية المحدثة فى بعض آرائها إلى وجود المثل فى ذات الله . وقد نتساءل أيضاً : هل قيام المعانى بذات الله وحدوث الحوادث عن هذه المعانى هو فيض وصدور ، أو ظهور بعد كمون أو قوة وفعل ؟ أو نحن أمام مذهب عبقرى أصيل استند على النصوص القرآنية وعلى السنة ، وقبل الحشو الكبير ، ثم أخرج لنا هذا المذهب الفلسفى النادر المثال ، فى أمة آمنت بالتنزيه المطلق ؟

المسائل الإنسانية :

تؤمن الكرامية كما يؤمن الأشاعرة بالقدر ، فهم يثبتون القدر خيره وشره من الله ، وأن الله مريد للكائنات كلها خيرها وشرها ، وأنه خلق الموجودات جميعاً حسنها وقبيحها . وتكاد تتفق الكرامية مع الأشاعرة فى مذهب الكسب ، والاختلاف الوحيد هو أنهم يثبتون للعبد فعلا القدرة الحادثة ، ويسمون ذلك كسباً ، « والقدرة الحادثة مؤثرة فى إثبات فائدة زائدة على كونه مفعولا مخلوقاً للبارى تعالى . تلك الفائدة هى مورد التكليف والمورد هو المقابل بالثواب والعقاب » (٢) .

وإذا كانت الكرامية تتفق هنا مع الأشاعرة فإنها تختلف عنها أشد الاختلاف وتقترب من المعتزلة فى مسألة التحسين والتقبيح، فقد اعتنقت الكرامية فكرة التحسين والتقبيح ، فالعقل عندهم يستحسن ويستقبح قبل ورود الشرع ، وتجب معرفة الله بالعقل . وهنا اتفاق تام كما قلت مع المعتزلة . ولكنهم لم يثبتوا رعاية الصلاح والأصلح واللطف عقلا ، كما قالت المعتزلة(٣) فالمذهب الإنسانى إذن عند الكرامية مزيج من آراء معتزلية وغيرها .

وقد دعاهم القول بالتحسين والتقبيح إلى تمجيد الإنسان ؛ فذهبوا إلى أن أول ما خلقه الله جسماً حياً يصح منه الاعتبار ، وأن الحكمة الإلهية توجب على الله خلق هذا الجسم الحى

---

(١) ابن أبى الحديد ... جـ ١ ص ١٩٧ .

(٢) الشهرستانى : الملل .. جـ ١ ص ١٦٨ .

(٣) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ١٦٨ .

— الإنسان — قبل أن يخلق الجمادات[١] . ويأتى البغدادى برأى عنهم يختلف عما ذكره الشهرستانى من أنهم لا يقولون بالصلاح والأصلح : يقول إن الكرامية ذهبت إلى أن الله تعالى لو خلق الناس وكان فى معلومه ألا يؤمن به أحد منهم لكان خلقه إياهم عبثاً ، وإنما حسن منه خلق جميعهم لعلمه بإيمان بعضهم ، ولا يجوز فى حكمة الله اخترام طفل يعلم أنه سيؤمن إذا بلغ ، أو كافر لو أبقاه مدة لآمن ، إلا أن يكون فى اخترامه صلاح لغيره . أليست هذه هى فكرة الصلاح والأصلح ؟ أم كما قال الإسفرايينى « إيجاب أشياء وحظر أشياء على الله تعالى وترتيبهم عليه شريعة ترتبط عليهم . ومن كانت هذه مقالته لم يكن من نفسه الانقياد للعبودية وإنما يطلب المساواة » . كما أن البغدادى يذكر أنهم تكلموا فى باب العدل والتجوير بعجائب . ولكن كيف يتفق هذا مع قولهم بالكسب ؟

وإذا انتقلنا إلى فكرة الكرامية عن الإيمان — وقد شغلت فكرة الإيمان المجامع الإسلامية كما تعلم — نرى أنهم أتوا برأى من أغرب الآراء . ومن العجب أن يعتبرهم الأشعرى من المرجئة ، ويحدد مفهوم الإيمان عندهم بأنه الإقرار والتصديق باللسان دون القلب ،وأنهم أنكروا أن تكون معرفة القلب أو شىء غير التصديق باللسان إيماناً ، وأنهم ذهبوا إلى أن المنافقين فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين على الحقيقة[٢] . ويصور الشهرستانى فكرة الكرامية عن الإيمان تصويراً دقيقاً فيقول: الإيمان عند الكرامية هو الإقرار باللسان فقط دون التصديق بالقلب ودون سائر الأعمال[٣] ولكنهم يفرقون بين تسمية المؤمن مؤمناً فيما يرجع إلى أحكام الظاهر والتكاليف . وفيما يرجع إلى أحكام الآخرة والجزاء : إن المنافق عندهم يعتبر مؤمناً فى الدنيا على وجه الحقيقة ولكنه فى الآخرة يستحق العقاب الأبدى[٤] .

وهنا نتساءل ماذا كان يقصد الكرامية بالقول بأن الإيمان هو القول فقط هل هو مجرد نقد لفكرة الجهمية بأن الإيمان هو معرفة بالقلب فقط أو أن المسألة تحتاج إلى تفسير أدق ؟ إن البغدادى يوضح لنا المسألة فيقول : إن الكرامية خاضوا فى باب الإيمان وزعموا أنه إقرار فرد على الابتداء، وأن تكريره لا يكون إيماناً إلا من المرتد إذا أقر به بقدرته . ويشرح البغدادى إقرار الفرد على الابتداء بأنه — أى القول هو تعبير عن الميثاق أو الإقرار الحقيقى فى عالم الذر الأول . فالإيمان الحقيقى إذن هو ما تعبر عنه الآية القرآنية . (وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى) . فالإيمان الحقيقى هو عند من طلب منهم فى عالم الذر الإيمان بالله فقالوا بلى ، فـ « بلى» هى الإيمان الحقيقى . ويشرح الإسفرايينى هذا فيقول : « إن الايمان قول مجرد لا هذا القول الذى يقوله القائل الآن أنه لا إله

---

(١) البغدادى : الفرق ص ١٣٤ .
(٢) الأشعرى : مقالات جـ ١ ص ١٤١ .
(٣) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ١٦٨ .
(٤) نفس المصدر : جـ ١ ص ١٦٨ .

إلا الله ، ولكن ذلك القول الذى صدر عن ذرية آدم فى بعث الميثاق .[١] وهذا القول باق أبداً لا يزول حكمه ، فمن أقر بالشهادتين فى هذا العالم فهو مؤمن حقاً ، ولا يزول هذا الإيمان إلا بالردة ، ولذلك قرر الشرع أن يعيد المرتد الشهادتين . فكل إنسان إذن فطر على الإيمان ، وقوله أو ترديده كلمات الشهادتين ليس بضائره شيئاً . ويبدو أن أعداء الكرامية حاولوا إلزامهم بأن المقر بالشهادتين سيكون إذن مؤمناً وإن اعتقد الكفر بالرسالة ، وأن المنافقين أيضاً كانوا مؤمنين حقاً ، وأن إيمانهم كإيمان الأنبياء[٢] .

وهذا خطأ ، فلم يذهب الكرامية إلى هذا ، وإنما افترضوا أن البشر جميعاً مسلمون مؤمنون فى عالم الذر فى بعث الميثاق ، أما حقيقة إيمانهم الباطنى فرجعه إلى الله ، ولا يكشف عنه للبشر ، فنتولى الجميع . أما من اعتقد الكفر بباطنه أو النفاق فأمره مرجأ إلى الله ، وبهذا القدر كانوا مرجئة . وقد تنبه الأشعرى من قبل إلى إرجاء الكرامية وهو هذا . ثم إن الشهرستانى نفسه يؤيد هذه الناحية الإرجائية فى الكرامية حين يقول إن الكرامية فرقت بين تسمية المؤمن مؤمناً فى أحكام الظاهر والتكاليف وفيما يعود إلى أحكام الآخرة والجزاء . فالمنافق عند الكرامية مؤمن فى الدنيا حقيقة ، ولكنه مستحق للعقاب الأبدى فى الآخرة[٣] .

أما أن الكرامية تذهب إلى أن إيمان الأنبياء وإيمان المنافقين سواء ، فهو إلزام من أعدائهم وبخاصة البغدادى والإسفرايينى ؛ فلا شك أن المرجئة جميعاً — والكرامية فرع منهم — تذهب إلى أن الإيمان لا يتبعض ، ولا يتفاضل الناس فيه . وأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ، فالبشر فيه جميعاً سواسية لأنه مركوز فيهم . وليس فى قدرتنا أن نكشف عن حقيقة إيمان هذا أو ذاك إن الله وحده الذى يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور .

النبوة والنبى والرسول والمرسل :

ذهبت الكرامية إلى رأى فى النبوة والرسالة يختلف عن بقية آراء المسلمين فيهما ، كما ميزوا بين النبى والرسول والمرسل تميزاً لطيفاً . ومع أن هذه الآراء لم تصل إلينا إلا عن طريق أعدائهم ، فإنها تكفى لعرض نظريتهم فيهما .

ترى الكرامية أن الرسالة والنبوة صفتان حالتان[٤] أو عرضان حالان فى النبى والرسول ، منفصلتان تمام الانفصال عن الوحى إليه وعن ظهور المعجزات على يديه وعن عصمته عن الخطأ

---

(١) البغدادى الفرق .. ص ١٢٦

(٢) الإسفرايينى : التبصير ص ١٠٣ .

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ١٦٨ .

(٤) البغدادى : الفرق ص ١٣٥ .

والمعصية[1] فمن فعل الله فيه تلك الصفة ، وجب على الله تعالى إرساله . وأشرح هذا فأقول إن الكرامية لاترى أن النبوة والرسالة بالاكتساب ، ويبدو أن هناك من كان ينادى بهذا وهم متفلسفة الإسلام ، وكانوا يخوضون فى قدرة الإنسان على الاتصال بالآفاق العليا ومجال النبى فى هذا الاتصال ، ومجال الحكيم أى الفيلسوف هو : « أن للنبى القوة المتوهمة ، وللحكيم القوة العاقلة» . قطعت الكرامية الطريق على كل هذا بأن قالت إن النبوة والرسالة « معنى» مركوز أزلا فى نفس النبى أو الرسول ،وهذا هو الاصطفاء المشهور :أن يختار الله أزلا النبى أو الرسول وأن يلقى فيه « معنى» النبوة والرسالة . ويصرح الإسفراينى بهذا فيقول : «إن الذى قالوه فى وصف الرسول من أن هذا المعنى فيه هو عندهم عرض خلق فيه قبل أن يوحى إليه . .ليس بكسب ولا له فيه كسب ،وما لا يتعلق بكسبه لا يكون له عليه أجر بحال ،كخلقه وخلقه ولونه وكونه[2].

وتضع الكرامية تميزاً بين الرسول والمرسل : فالرسول من حصل فيه «ذلك المعنى» ، وأنه يجب على الله أن يرسله إلى الناس رسولا بهذا المعنى ، فإذا أرسل يكون مرسلا ، ولم يكن قبله من المرسلين بل رسولا فقط ، ولهذا يقولون «إن النبى صلى الله عليه وسلم فى قبره رسول وليس بمرسل »[3] .

وقد عارض أهل السنة والجماعة هذا التمييز الدقيق بين الرسول والمرسل ، وقرروا أن الرسول صلى الله عليه وسلم فى القبر رسول ومرسل « على معنى أن الله تعالى أرسله وأنه أدى رسالته» وأنه يستحق اسم المرسل وإن كان قد فرغ من ذلك الفعل ، لأن رسالته باقية . وكذلك المؤمن « يقال له مؤمن فى قبره على معنى أنه قد استحق هذا الاسم فيا تقدم من فعله . وكذلك مختلف الأسماء ، كمن يسمى حاجاً أو غازياً أو سارقاً أو زانياً ، وإن كانوا قد فرغوا من حجهم وغزوهم وسرقتهم وزناهم .

ولكن ما هو السر الحقيقى فى هذا التمييز عند الكرامية ؟ هل يمكننا أن نقول إن الغاية من هذا التمييز هو تفسير توالى الأنبياء وأنه حين يموت الرسول تنتهى رسالته ؟ والبغدادى ينقل عنهم : «وزعمت الكرامية أن الله تعالى لو اقتصر على واحد من أول زمان التكليف وأدام شريعة رسول الله ، لم يكن حكيا »[4] وهذا الأصل يفترض على الله إيجاب أشياء وحظر أشياء — كما يقول الإسفراينى من قبل — ولكنه يقرر مبدأ التطور النبوى . ولكن يمكننا أن نربط هذا الأصل بقول الكرامية « إن النبى صلى الله عليه وسلم فى قبره رسول وليس بمرسل » ، هل معنى

---

(١) الإسفراينى التبصير ص ٦٩ .
(٢) الإسفراينى : التبصير ص ٦٩ .
(٣) نفس المصدر : نفس الصحيفة .
(٤) البغدادى : الفرق ص ٢٣٥ .

هذا أن ثمة مجالا لانتهاء الشريعة المحمدية وظهور أنبياء آخرين ؟من القاطع أن الكرامية مسلمون وأنهم آمنوا بالقرآن إيماناً كاملا ، ويعلمون أن القرآن يعلن فى إصرار وحسم أن محمداً صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء والمرسلين . إذن لا بد من تفسير آخر لهذا التمييز بين الرسول والمرسل . أما هذا التفسير الذى أراه أقرب للحقيقة فهو أن الكرامية كانت ترمى إلى غرض بعيد ، وهو : عدم إسباغ القداسة على الرسول فى قبره ، وعدم شد الرحال إليه ، مخالفة فى هذا الرأى لأهل السنة والجماعة فقررت الكرامية أن النبوة والرسالة كانتا عرضين أو معنيين ألقاهما الله فيه أزلا ، ثم أدى رسالته بمفهوم المرسل عند الكرامية ، ثم انتهى عمله هو . انتهى الرسول والمرسل ، والرسالة باقية ، فلا إسباغ لقداسة عليه ، ويتضح هذا من موقف خلف الكرامية من حقيقة الرسول ووقوفهم أمام قبره ،فهم إن تصادف وقوفهم أمامه يسلمون عليه ويقولون : « لقد أديت الرسالة » ، ومن عدم اعتبارهم زيارة الرسول فرضاً أو نفلا، إن الفرض فقط هو حج الكعبة المقدسة ، والنفل هو العمرة ، إن الكلام كما نعلم ، متصل أوثق اتصال بالفقه ، وهذا الأصل الكلامى عن الرسول والمرسل والتمييز بينهما إنما انبثق من الفقه . وقد أثرت الكرامية فى السلف المتأخرين، ونادى ابن تيمية بما نادى به الكرامية ، واحتضن الحنابلة المتأخرون هذه الآراء ، وظهرت على أقوى صورة لدى الوهابيين بعد، وأصبحت جزءاً من عقائدهم .

ويؤيد هذا أيضاً أنهم لم يؤمنوا بالعصمة اللامتناهية للأنبياء بعد النبوة ،بل قرروا أنهم معصومون من كل ذنب أسقط العدالة أو أوجب حدًّا، وغير معصومين من دون ذلك . بل إن بعضهم يجوز عليهم الخطأ فى تبليغ الرسالة[١] .

ولهذا مجدوا العقل أكبر تمجيد وقالوا بالتحسين والتقبيح ، فمن لم تبلغه دعوة الرسل لزمه أن يعتقد موجبات العقل وأن يعتقد أن الله أرسل رسلا إلى خلقه . ويورد البغدادى «أن النبى إذا ظهرت دعوته . فمن سمعها منه أو بلغه خبره لزمه تصديقه والإقرار به من غير توقف لمعرفة دليله »[٢] . والمقصود بهذا أن العقل يعلم بذاته ، فقبل ورود الشرع يستحسن العقل ويستقبح ولن يأتى الرسول بشىء سوى هذا مؤكداً لمستحسنات العقول ومستقبحاتها فقول النبى عليه السلام « أنا نبى » مع دعوته إلى مستحسنات القول ونهيه عن مستقبحاتها حجة لا يحتاج معها إلى برهان . أو بمعنى آخر : إن معجزات الأنبياء ليست مطلقاً دليلا على صدق النبى ، إنما الدليل عليه عقلى بحت ، هو دعوته إلى ما وافق العقول .

---

(١) البغدادى : الفرق ص ١٣٥ وابن حزم : الفصل جـ ٤ ص ٢٠٥ .

(٢) البغدادى : الفرق ص ١٣٥ .

وخاض الكرامية أيضاً فى السياسة ، فبحثوا الإمامة بحثاً جديداً يتفق مع نظرتهم العامة المرجئة ، وهاكم ملخص نظرتهم :

الإمامة تثبت عند الكرامية بإجماع الأمة ، فلا نص فيها ولا تعيين . وهم يتفقون مع أهل السنة والجماعة فى هذه النقطة ، إلا أنهم يجوزون عقد البيعة لإمامين فى قطرين فى وقت واحد . وبهذا أثبتوا إمامة معاوية بالشام باتفاق جماعة من الصحابة ، وإمامة على بالمدينة والعراقين باتفاق جماعة من الصحابة .

هذه النظرة المتسامحة ترمى إلى تولى الجميع ، وإرجاء أمرهم إلى الله . كما أنها أيضاً نظرة الأمر الواقع الذى حدث صارخاً أمام المسلمين . . حكم هذا فى الشام وحكم ذاك فى العراقين . . هذا باسم الإمام وذاك باسم الإمام . ولقد تحققت نظرية الكرامية فيا بعد تماماً ، مما يدل على ثاقب نظرهم السياسى ، فقد قامت خلائف ثلاث ، إحداها فى بغداد ، والثانية فى قرطبة ، والثالثة فى القاهرة وكل خليفة يدعى أنه إمام المسلمين .

وبعد : فهذه هى الكرامية . . مذهب فلسفى وعملى ، خاضت الفلسفة وتأثرت بنظرياتها ، كما بحثت فى الأخلاق وفى الإنسان وفى السياسة ، ورسمت صورة متكاملة بديعة من الناحية الفلسفية . ولقد أخذت من مختلف الآراء ولكنها صاغتها أجمل صياغة ، وتابعها الأنصار العديدون بجلبة وضوضاء . ولكن ما لبث أن قام مشيخة الأشاعرة يهاجمون تجسيمها وآراءها الشاذة ، وشغلت المجادلات بين الاثنين المجامع الإسلامية جميعاً وملأت هذه المجادلات كتب الأشعرى والباقلانى وإمام الحرمين والغزالى وفخر الدين الرازى والآمدى وحفظ هؤلاء المشيخة الكثير من آراء الكرامية وهم يجادلونهم وينقضون أسس مذاهبهم ؛ بحيث إنه لابد لباحث الكرامية من أن يعود إلى كتب المذهب الأشعرى — مبتدئاً من شيخ المذهب نفسه حتى الآمدى — لمعرفة آراء الكرامية . ولقد كان هؤلاء بلاشك أكثر حياداً ونزاهة من كثير من كتاب الفرق كالشهرستانى والبغدادى والإسفراييني والإيجى . غير أن هؤلاء الأواخر قدموا لنا مادة طيبة عن الكرامية ، حقاً قد شابها الإلزامات ولكنها أبانت عن نظرات نقدية فى مآخذ الكرامية ومصادرهم . ولا شك أن العين الناقدة تستطيع بمنهج النقد الداخلى أن تكشف حقيقة المذهب الذى أثار العالم الإسلامى أشد الثورة .

ولم تمت الكرامية . . . لقد عاشت الكرامية بعد موت مؤسسها ، ثم تلقى المذهب عالم من أكبر علماء السلف وصوفى من أرق الصوفية ، هو « الهروى الأنصارى » ، ثم احتضنها عالم سلفى متأخر ومفكر من أكبر مفكرى الإسلام وهو « تقى الدين بن تيمية » أو بمعنى أدق ، سار الحشو فى طريقه يدعم فكرة التشبيه والتجسيم ويجتذب إليه مجموعة من أذكى رجال الفكر الإسلامى .

ظهر التشبيه والتجسيم على أقوى صورة لدى الهروى الأنصارى المتوفى عام ٤٨١هـ . كان لا بد لهذا الصوفى الممتاز الذى وضع أصول تصوف سلفى — وقد اعتنق مذهب الصفاتية فى صورة مغالية — أن ينتهى إلى التشبيه والتجسيم . ولقد كتب الهروى الأنصارى كتاب ذم الكلام وأصله ، كما كتب « منازل السائرين إلى رب العالمين » . وبينما يفيض الكتاب الأول بالتشبيه الخالص ، وبالإيمان بالعرشية المادية والاستوائية الحسية لله ، مؤمناً بنظرية الرؤية السعيدة ولذة النظر الحسى لله ، يقترب الكتاب الثانى — إلى حد ما — من روح مذهب أهل السنة ، فيقدم لنا نظرية رائعة فى إسقاط الأسباب ، ويؤمن بإنكار العلية ، ويضع فكرة الاطراد والعادة ؛ ويعتنق نظرية الكسب ، ولكن يسود الكتاب روح تشبيه وتجسيم واضح . . . وكاد التجسيم والتشبيه أن يوقعه فى أخطر غنوص انتشر لدى المسلمين وهو وحدة الوجود .

لقد كان الهروى الأنصارى صورة من الكرامية ، فهو مجسم مثلها ، وهو يؤمن بالكسب وإلغاء الأسباب كما آمنت الكرامية بالكسب وإلغاء الأسباب . وكان الكرامية زهاداً ، وكذلك كان الهروى زاهداً ثم انقلب صوفياً ، وكما سقطت الكرامية فى مذهب يؤدى إلى وحدة الوجود ، سقط الهروى الأنصارى فى نفس المذهب . ولا يمكن أبداً فهم الهروى الأنصارى بدون مقارنة آرائه ووصلها بمذهب الكرامية .

بقى التشبيه والتجسيم فى بيت المقدس وفى دمشق وفى حران ، وفى هذه الأخيرة ولد عالم السلف المتأخر الكبير تقى الدين بن تيمية عام ٦٦١هـ . نشأ ابن تيمية فى أسرة حنبلية ، يحيط بها التشبيه والتجسيم، وقد وقع فيهما ابن تيمية وقوعاً كاملا . ولسنا نعرض لفلسفة هذا الفيلسوف المجسم النادر المثال فإن عصره متأخر عن العصر الذى نكتب عنه وهو عصر النشأة وقيام الأفكار ، غير أنه من المؤكد أن مذهبه خليط من مذاهب الصفاتية المغالية ممتزجة بسالمية وبربهارية وكرامية .

وعاشت مدرسة ابن تيمية (المتوفى عام ٧٢٨هـ) بعده حتى عصورنا هذه .

الباب الخامس

نشأة التفكير العقلى فى الإسلام

اعتبر المعتزلة رواد العقل فى الإسلام وهذا خطأ . كانت المعتزلة امتداداً لفرقتين متضادتين ، هى القدرية والجهمية اختلفت الفرقتان من ناحية واتفقتا من ناحية أخرى ، أما اختلافهما فيبدو فى أن الأولى قدرية ، والثانية جبرية . ولكن الفرقتين اتخذتا منهج التأويل العقلى . وجاءت المعتزلة خليطاً من الاثنتين ، اتخذت من ناحية مذهب الإرادة الحرة وسماً لها كما استخدمت التأويل العقلى كاملا . ونحن نتساءل : أى نوع من استخدام العقل اتخذه هؤلاء جميعاً . هل هو استخدام لعقل محض ، أو كان نوعاً من العقل السمعى إن صح التعبير . كانت الفكرة السائدة أن المعتزلة كانوا « رجال دين» استخدموا المنطق سواء أكان هذا المنطق يونانيا – كما يدعى المستشرقون أم إسلاميا– كما أدعى أنا – للدفاع عن عقائدهم ، لكنى أرى – بعد تمحيص للمعتزلة وعقائدهم – وبعد نقد داخلى لنصوصهم– أنهم كانوا – رجال عقل محض قابلوا النص الدينى – وهم فلاسفة – ففحصوا فى ضوء هذا العقل – هذا النص . فقبلوا منه ما قبلوا – وأنكروا منه ما أنكروا ، أعلنوا أن « العقل قبل ورود السمع » فإن العقل هو الذى يحسن ويقبح . وإن الأشياء حسنة وقبيحة فى ذاتها وليس للنص من قيمة فى ذاته ، سوى أنه يثبت ما يتصل به العقل، بحركته الذاتية ، وانبعاث العقل بذاته . كان المعتزلة والجهمية من قبلهم رواد العقلانية المطلقة فى الإسلام . ولم يعد للنص من قيمة مطلقة فى أعينهم بل ذهبوا إلى أن السمع يختلط ويتناقض إذا لم يصل صحيحاً أو إذا لم يفهم فى ضوء الأصول العقلية . فرفضوا معظم آثار السمع ، وأولوا الكثير مما ثبت صحته . وسيبدو هذا واضحاً فى موقف الجهمية والمعتزلة فى فناء الخلدين، كادوا أن ينكروا النص الدينى مع وضوحه ، إنهم لم يؤمنوا إيماناً مطلقاً بالنص الدينى ما لم يؤيده العقل ، فأنكروا نظرية المعرفة الإسلامية : السمع والنقل . إنهم آمنوا بالعقل وحده ، وقبلوا الوحى الإلهى بتسليم مطلق . راعهم حشو الحديث فأنكروه ، ولم يقبلوا الإسرائيليات ، وتلقوا هجمات أعداء الإسلام العقلية بواسطة العقل وحده ، وكان هؤلاء الأعداء كثيرين : سمنية ومسيحية ويهود وثنوية وفلاسفة ، وانبروا لهم . هؤلاء الأوائل من العقليين كانوا القدرية ، والجهمية . وسنعرض لهما فى هذا الباب .

الفصل الأول

أصحاب مذهب الإرادة الحرة

القدريين الأوائل

لقد عرف أصحاب مذهب الإرادة الحرة فى الإسلام أى القائلون بالاختيار تحت اسم «القدريين الأوائل» أى أنهم نسبوا إلى «القدر» الذى أنكروه ، إلى هذا «المفهوم المخيف» الذى رأوا فيه قيوداً «لاهوتية» «وخارجية» غير حقيقية تربطهم فى مسار محدد لهم ، وتسيرهم فى طريق أعمى عليهم أن يمضوا فيه . وأيقن أصحاب مذهب الإرادة الحرة بأن قوى خارجية وسياسية هى التى تقذف فى باطن مجتمعهم بتصورات هذه القيود . فإذا آمن المجتمع الإسلامى حينئذ بالمشيئة الإلهية التى لاراد لها ، وبالقدر المحتم الذى لا فكاك له سلب المجتمع الاختيار ، ولم يعد له غير طريق واحد ، الطريق الذى أراده بنو أمية للمسلمين . وقد كاد المجتمع الإسلامى حينئذ أن ينهار حين سلبت منه كل قوى الاختيار . وقد أعلن قراء الشام «فكرة الجبر المطلق» وإنها هى التفسير الوحيد للنصوص القرآنية . فعلوا هذا إرضاء للخليفة المغتصب وأمر الخليفة عماله فى مختلف بقاع العالم الإسلامى بنشر الفكرة ، وأخذ الناس بها ، فليؤمن بها الكبير قسراً ، ويرضعها الصغير ويحبوا بها وعليها . ونسى الأمويون أن للمجتمع بنيته الخاصة به ، لا يتقبل إلا ما هو من باطنه ومن داخله ، وأن للمجتمع نزواته الحيوية كما أن للمجتمع أيضاً فوراته وثوراته . إنه كائن حى ، يئن ويتنفس ، ويشدو ويتغنى ويصرخ ويزأر ، وينام هادئاً ، ويصحو هادئاً تارة ولا ينام ويبقى صاخباً تارة . إن القول الشائع الخاطئ هو «أن الإنسان كائن اجتماعى» والأمر على العكس . إن المجتمع هو الإنسان ، هو الكائن الحى الناطق له آلامه وله آماله وله حيواته وله نزواته وله ثوراته وله هدوءه وله قلقه وله غثيانه ، إن المجتمع هو الإنسان ، كل ما فى الإنسان من صفات جوهرية ، إن كانت له صفات جوهرية ، وله صفاته العرضية وخصائصه الذاتية . ولا يمكن أن تحكم مجتمعا إلا من باطنه ، والملوك والحكام على دين مملوكيهم ومحكوميهم وكما تكونوا يول عليكم وهذا مالم يعرفه الأمويون أبداً . وقد ظنوا حين ولاهم الناس فى الشام أنهم أخضعوا العالم الإسلامى بقوة جيش الشام ، وأنهم أذلوا أعناق المسلمين به . فذلت ، باسم الجبر الإلهى «وأنه قدر على الناس أزلا» أنهم خاضعون لم محكومون بأمرهم . ولكن للمجتمع نزوته الحيوية كما قلت . فظهر أصحاب مذهب الإرادة الحرة ينكرون عليهم «فكرة الجبر المطلق وينفون أشد النفى أن الإنسان وبالتالى المجتمع كله خاضع لقوة خارجية عمياء ، عليه أن يخضع لها أو أن يستجيب لكل أوامرها استجابة

مطلقة ، ويجددون الفكرة التى انتشرت كالهشيم ، إن كل ما يحدث على المسرح السياسى الإسلامى إنما قدر أزلا ، والأمر أنف . لم تكن حركة أصحاب مذهب الإرادة الحرة أو ما أسماهم أعداءهم بالقدريين امتداداً لحركة خارجية ، وإتماماً للنسق الفلسفى اليونانى المسيحى من قبل لا نجد أبداً فى تاريخ نشأة الفكر الإسلامى ، أسساً تسند القول بأن المسلمين هنا فى أول أمرهم كانوا فى مجال بحث الاختيار والجبر ، تلاميذ للمسيحيين أو لليونان . إن النصوص واضحة أن الأمر كان فقط من بنية مجتمعهم ، كان فقط معارضة سياسية لبنى أمية ، استند أصحابها فيه إلى العقل ، و به فسروا النصوص .

وكانت أول نزوة حيوية لهذا المجتمع . . . أعقبتها ثورات جارفة أودت فى نهاية الأمر بالأمويين ، ظهرت الحركة أولا فى مدرسة محمد بن الحنفية فى المدينة ثم انتقلت إلى مدرسة الحسن البصرى فى البصرة ، وإلى مدرسة غيلان فى دمشق ، وفى البصرة نفسها ظهرت الحركة . ولننتقل الآن إلى البصرة ، لنرى كيف تم هذا الأمر فيها وكيف ظهر .

كانت بنية البصرة الأنثولوجية من أعجب البنيات ، كانت البصرة حينئذ ثغر الدولة الحقيقى « موفد الأجناس » يأتون إليها من كل صوب . وتتزاحم الآراء فيها وتتضارب وتختلف نظم العيش فيها وطرز الحياة ، كانت البصرة أموية كما يقولون تدين بالولاء لبنى أمية ، حين أضفى بنوا أمية المال وأغدقوه على كثير من رجالها ، وعاش هؤلاء الأتباع « عيشة الترف الخيالى » ، وشاعت الفاحشة بين هؤلاء وانتشرت الحياة الرخية فى قصور البصرة — كان أهلها — أكثر أهالى المسلمين فساداً ، تحللوا من كثير من التكاليف ، وارتووا من الفواحش المستحدثة ، وشاعت الفكرة أنه قدر علينا ولا محيص . والبصرة الشماء العجوز الشمطاء ، ذات الأصول العريقة تجد من أصولها الوثنية ومن روادها الأغنياء ،وذوى التاريخ الإلحادى القديم ما يحلل تحللها من شرع الله . كانت الشريعة فقط لتلك الجماعة الكادحة الفقيرة .

أيقن جماعة من خلص التابعين أن الأمر ليس لهم ، وأن الدنيا تغيرت بهم وعليهم وأن شرع الله لا يأبه به حاكم ولا محكوم فالنجاة النجاة من الدنيا وفتنتها فليعتزلوا الفتنة العمياء اليقظاء ، وعلى رأس هؤلاء تابعى ، رجل اعتبر سيد التابعين ، وهو الحسن البصرى (ولد عام ٢٢ هـ وتوفى عام ١١٠ هـ) وفى مسجد البصرة ، كان الحسن البصرى يعقد حلقته أو مدرسته ، وكان يلقى إليها بأفانين العلوم الإسلامية . ويحاول — قدر استطاعته — هو وتلاميذه تجنب فتن السياسة وفتن الدنيا . وعن هذه المدرسة ظهرت الفرق المتعارضة الأصول ، فالزهد ومدرسته ينسبان إليها ، والقدرية تمت إليها بأكبر الأسباب ، والمعتزلة منها خرجت ، وأهل السنة والجماعة يعتبرون الرجل سلف الأمة الإسلامية . وقد اتهمته الشيعة بأنه كان لسان بنى أمية بل كانوا يرون بأنه لولا سيف الحجاج ولسان الحسن ما قام لبنى مروان أمر فى الدنيا : مما لا شك فيه أن الرجل

قد هادن بنى أمية ، ولكنه فى الوقت عينه أعلن بدون مواربة أن على بن أبى طالب هو « ربانى هذه الأمة » . بل إنه يقول « وأما والله لقد فقدتموه سهماً من مرامى الله ، غير سؤوم لأمر الله ، ولا سروقة لمال الله ، أعطى للقرآن عزائمه فيما عليه وله، فأحل حلاله وحرم حرامه حتى أورده ذلك رياضا مونقة ، وحدائق مغدقة[1] ، . . . ولا ينبغى أن نصم الرجل بالنفاق ، أو أن ننظر إلى موقفه المحايد فى ضوء أحكامه القيمة المعاصرة فلعل الرجل قد أراد ألا تفشل دعوته ، وألا يقضى عليها بنو أمية قضاء تاماً . فلجأ إلى نوع من التخفى أو التقية فى إظهار آرائه وإلى إلقاء المذاهب المتباينة من حلقته حتى لا يضـــار هو وتلامذته . وتنتهى حلقته انتهاء كاملا .

ولكن الأمر حواليه فى البصرة يضخم أو يتعلل الناس فى المعصية بالقدر . وكانت المدينة تشتعل حينئذ بالنظرية التى تفكر أن يكون القدر سالباً للاختيار أو بمعنى آخر بنظرية حرية الإرادة الإنسانية . والحسن البصرى — فيما نعلم — نشأ بالمدينة وربى فيها . ويبدو أنه كان قدرياً فى مرحلة من مراحل حياته . فإن الشهرستانى يذكر أنه رأى رسالة للحسن البصرى — كتبها إلى عبدالله بن مروان فى قول ، وإلى الحجاج فى قول ، وقد سئل عن القدر ، فأجاب بما يوافق مذهب القدرية ، واستدل فيها بآيات من القرآن ودلائل عقلية .

وقد أورد لنا القاضى عبدالجبار المعتزلى هذه الرسالة ، وفيها يقرر الحسن البصرى — إن صحت أنها له — أن كل شىء بقضاء الله وقدره — إلا المعاصى — وأنه أدرك السلف الذين قاموا لأمر الله واستنوا بسنة رسوله ، فلم يبطلوا حقا ، ولا ألحقوا بالرب تعالى ، إلا ما ألحق به نفسه . ويذهب الحسن إلى أن الله لم يخلق الناس لأمر ثم يحول بينهم وبينه ، لأنه تعالى « ليس بظلام للعبيد » . ويقرر الحسن أن السلف لم يجادلوا فى تلك المشكلة لأنهم كانوا على أمر واحد . « وإنما أحدثنا الكلام فيه ، لما أحدث الناس من النكرة له ، فلما أحدث المحدثون فى دينهم ما أحدثوه ، أحدث الله للمتمسكين بكتابه ما يبطلون به المحدثات ، ويحذرون به من المهلكات[2] . ، وهو يرى « شر الأمور محدثاتها » وأن هذه المحدثات هى فى نسبة الشر إلى الله ، ويبدأ فى دحضه : « فإن ما ينهى الله عنه فليس منه ، لأنه لا يرضى ما يسخطه من العباد ، لأنه تعالى يقول : (ولا يرضى لعباده الكفر) ، فلو كان الكفر من قضائه وقدره لرضى عن عمله ، ولو كان الأمر كما قال المخطئون ، لما كان لمتقدم حمد فيما عمل . ولا على متأخر لوم ، ولقال تعالى جزاء بما عملت بهم ، ولم يقل جزاء بما كانوا يعملون ، ثم يحاول أن ينقض الفكرة المجبرة فيذكر أن أهل الأهواء والجهل من لا يعملون دقائق الأمور

---

(١) الجاحظ : البيان والتبيين ج ٢ ص ٨٨ .

(٢) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢١٦ .

يقولون إن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء ، ولو نظروا إلى ماقبل الآية وبعدها لتبين لهم أن الله تعالى لا يضل إلا بتقدم الفسق والكفر ، لقوله تعالى : (ويضل الله الظالمين) أى يحكم بضلالهم ، (فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم والله لا يهدى القوم الفاسقين) . ثم ينتهى إلى القول بأن المجبرة ، وهم المخالفون لكتاب الله وعدله ، يعولون فى أمر دينهم على القضاء والقدر ، ثم لا يرضون فى أمر دنياهم إلا بالاجتهاد والبحث والطلب والسعى ، ولا يعولون فى أكثر دنياهم على القضاء والقدر ثم يذكر قول الله تعالى (قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دساها) . فلو كان هو الذى دساها لما خيب نفسه ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً »[1] .

ويحاول الشهرستانى أن يدافع عن الحسن البصرى وينزهه عن القول بالقدر ، فيقول « ولعلها لواصل بن عطاء ، فما كان الحسن ممن يخالف السلف فى أن القدر خيره وشره من الله تعالى ، فإن هذه الكلمة كالمجمع عليها عندهم »[2] ولكن من المرجح أن الحسن البصرى اعتنق عقيدة القدر ثم ما لبث أن تراجع عنه . ويذكر المؤرخون أن أيوب السختيانى (المتوفى عام ١٣١ هـ) أتاه وهدده ببنى أمية « وأيوب لم يخوفه بالسلطان على سبيل سعاية به إليه وأيوب أعظم قدراً من ذلك ، ولكنه خوفه لسطوة السلطان عليه إن علم به ، هذا على جهة النصح له ، لأن بنى أمية كانت مجمعة — إلا من عصم الله — على الإجبار »[3] : وسواء أكان أيوب عميلا لبنى أمية أم ناصحاً أميناً ، فقد تراجع الحسن عن رأيه . ويقول طاش كبرى زاده إن الحسن البصرى « تكلم فى شىء من القدر ، فرجع عنه ، ثم أنكر عليه أشد الإنكار . وأخذ ينكر على معبد الجهمى[4] — أول رواد فكرة الإرادة الحرة فى الإسلام الحسن — هل هذا موقف النفاق ، أم أنه كان أموياً ، هناك ترجيح آخر إنه لم يكن أمويا فى أعماقه ، إنما كان يكرههم . ولكنه كان يخشى — كما قلت من قبل — أن تضيع كل دعوة للحق — نتيجة لبطشهم العنيف . فكان يدلى أولا وببراعة ، بالرأى المخالف لبنى أمية ، ثم ينكره — حين يهددون تقية — وهو على علم بأن الإنكار لا يفيد، إن الرأى إذا انتشر، لم يمت أبداً ، بل يعيش أمداً طويلا .

أما أول أصحاب مذهب الإرادة الحرة فى الإسلام . فهو معبد بن خالد الجهنى : وقد نشأ معبد فى المدينة لا فى البصرة ، ويبدو أنه عاش فى المدينة معظم حياته ، ثم انتقل إلى البصرة فى أواخر أيامه . وقد كان من تلامذة أبى ذر الغفارى ، وكان أبو ذر من أعداء

---

(١) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢١٧ . ابن المرتضى : المنية ص ١٣، ١٤ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل حـ٢ ص ٦٣ .

(٣) البلخى : مقالات ص ٨٧ .

(٤) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة جـ ١ ص ٣٥ .

عثمان والأموية . وقد روى معبد عنه ، كما روى عن معبد مجموعة من علماء البصرة وزهادها كمالك بن دينار وأبي التياح يزيد بن حميد وإبراهيم بن سعد[١] . وقد أجمعت كتب العقائد الإسلامية على أن معبداً الجهنى هو أول من تكلم فى القدر من المسلمين[٢] . وكان يعلن أنه « لا قدر والأمر أنف » . والأخبار عن معبد قليلة . نشأ فى المدينة وتتلمذ على أبي ذر الغفارى ، ويبدو أنه رحل معه إلى الشام ، فإن الأخبار تروى أنه روى عن معاوية ، أى استمع إلى أحاديث يرويها معاوية عن الرسول ، وهذا يدل على أنه كان فى صحبة أبى ذر فى رحلته المشهورة إلى الشام ، حين أنكر على معاوية والأموية فى دمشق ثراءهم وترفهم وتلاعبهم ببيت المال مدعين أن المال « مال الله » وأعلن أبو ذر نظريته أن المال « مال المسلمين » ونتج عن هذا إعلان الأموية لنظرية الجبر الإلهى المطلق ، وأن القدر الإلهى هو الذى فرض وجودهم على أعناق المسلمين وعلى بيت مالهم . ولا شك أن معبدا كان يلحظ الأحداث مع أستاذه ، وحين نفى عثمان أبا ذر وأعاده إلى الحجاز ، عاد معبد . وعاش فى المدينة .

ويبدو أن أثره كان كبيراً فى المدينة ، واعتنق علماء المدينة من التابعين مذهبه ، يذكر طاش كبرى زاده : وما بقى ممن سلم من هذه المذاهب الباطلة إلا شرذمة قليلة من خواص العلماء والسلف الصالح ، ممن عصمهم الله عن الزيغ والطغيان ، وأولئك من حزب طائفة لا يزالون ظاهرين على الحق إلى يوم القيامة »[٣] ونستنتج من هذا أن عقائد معبد الجهنى قد انتشرت كالهشيم فى العالم الإسلامى .

وانتقل معبد إلى البصرة ، وتذكر المصادر أنه ذهب هو وعطاء بن يسار إلى الحسن البصرى . وقال « يا أبا سعيد : هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم — ويقولون ، إنما تجرى أعمالنا على قدر الله . وأن الحسن أجابهما » « كذب أعداء الله »[٤] ويبدو أن معبدا تتلمذ على الحسن بعد ذلك ، أو على الأقل تقابل الاثنان وأثر كل منهما فى الآخر[٥] .

وهنا يتبين لنا حقيقة دعوة معبد الجهنى . أنه ينكر على ملوك بنى أمية مظالمهم باسم العدل الإلهى . وهناك نص حاسم يثبت أن معبدا نادى بنظرية العدل ، كما عرفها المعتزلة — فيما بعد : ذكر القاضى عبدالجبار أن أم معبد الجهنى قابلت الحسن البصرى بعد قتله وقالت له — وهى

---

(١) الكعبى : مقالات ... ص ٨٩ والقاضى عبد الجبار : طبقات ص ٣٤٤ .

(٢) البغدادى : الفرق ص ١٧ ، ٧٠ ، ٢٢٠ والإسفرايينى : التبصير ص ٤٠/١٣ ، والشهرستانى : الملل ج ١ ص ٦٢ .

(٣) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ٢ ص ١٣ .

(٤) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ٣ ص ٣٣ .

(٥) ابن العماد : شذرات الذهب ج ١ ص ٨٨ والذهبى : ميزان ج ٣ ص ١٨٣ .

تقص أخبار ابنها « لقد شهدت ابني في الناس يقول القول بالعدل »[١] لقد كان معبد الجهني أول من أعلن إذن نظرية العدل المعتزلية في العالم الإسلامي ، وأول من نادى بحرية الإرادة الإنسانية ، كما أنه أيضاً ردد دعوة أستاذه أبي ذر الغفاري عن الكنوز ، ومال الله ، ومال المسلمين .

ولم يكتف معبد الجهني بهذا ، بل دعا أيضاً إلى نظرية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فخرج مع محمد بن الأشعث في ثورته المشهورة على بني أمية . وفشلت ثورة ابن الأشعث ، وقبض على معبد الجهني وأودع سجن الحجاج مقيداً . وكان الحجاج يعذبه عذاباً شديداً ، ثم عن للحجاج أن يتشفى به . فطلب من أتباعه أن يأتوا إليه به ، فلما رآه الحجاج قال له : يا معبد ، كيف ترى قسم الله لك : قال : ياحجاج ، خل بيني وبين قسم الله ، فإن لم يكن لي قسم إلا هذا رضيت به . فقال له : يا معبد أليس قيدك بقضاء الله . قال : يا حجاج . ما رأيت أحداً قيدني غيرك . فأطلق قيدي ، فإن أدخله قضاء الله رضيت به[٢] ، وهكذا كان يعلن معبد الجهني — قبل موته مذهب الإرادة الإنسانية الحرة ، وعدل الله الذي لا يظلم أحداً ، وأمر الحجاج بتعذيبه ، فعذب وقتل صبراً (بعد عام ٨٠ هـ)

كان معبد الجهني إذن من أكبر الشخصيات الإسلامية الأولى — وهو يمثل امتداد مدرسة أبي ذر الغفاري — وألاحظ أن هذه المباحث القدرية الأولى ، إنما نشأت عن بنية المجتمع الإسلامي حينئذ ، مع اجتهاد عقلي في النص القرآني وفي السنة ، ولكن الأوزاعي — (ولد ببعلبك سنة ٨٨هـ وتوفي ببيروت عام ١٥٧هـ) وكان من علماء بني أمية — يذكر أن أول من نطق بالقدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن . كان نصرانياً فأسلم ، ثم تنصر . وأخذ معبد عنه ، وأخذ غيلان بن مسلم الدمشقي عن معبد[٣] .

ولا شك أن محاولة ربط عقائد أصحاب مذهب الإرادة الحرة بنصراني أسلم ، ثم تنصر محاولة غير صحيحة ، سار عليها أصحاب الفرق المختلفة . لقد كان معبد الجهني على دين كبير ، وتابعياً ومحدثاً صدوقاً . أخرج له ابن ماجة . وهو أيضاً في رأي الذهبي في الميزان — تابعي صدوق ، ولكنه سن سنة سيئة . وكان الذهبي حنبليا متعصباً ، ومع ذلك — فقد كان مؤرخاً دقيقاً . ونراه يهاجم عدداً كبيراً من القدريين ، ولكنه مع هذا يذكر أن أصحاب الصحاح قد احتجوا بهم . ومن الأمثلة على هذا قتادة بن دعامة السدوسي ؛ ويذكر الذهبي

---

(١) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٣٣٤ .

(٢) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٣٣٤ .

(٣) الإسفراييني : التبصير ص ١٣ .

أنه « حافظ ثقة ولكنه مدلس رمى بالقدر »[١] ويذكر نفس الشيء عن مكحول عالم الشام[٢]. وكان مكحول من أكبر أتباع غيلان — كما سنرى بعد . بل إن أثر القدرية — معبد الجهنى وغيلان الدمشقى على علماء المدينة بالذات كان كبيراً . وسيدعى عدد من علماء المدينة بأنه غيلانى .

انتقل أثر معبد إلى أرجاء العالم الإسلامى وسمى أتباعه قدرية « ودام مذهبه بين دهماء الرواة من أهل البصرة . قروناً » كما يقول عالمنا محمد بن زاهد الكوثرى[٣] . فالرجل إذن أهمية وتأثير فى دوائر أهل الحديث ، مما دعا عبدالله بن عمر إلى محاربة المذهب القدرى . ولكن الخوض فى القدر لم يتوقف . يقول ابن تيمية « ثم كثر الخوض فى القدر ، وكان أكثر الخوض فيه بالبصرة والشام وبعضه فى المدينة ، فصار معتقدوهم وجمهورهم يقرون بالقدر السابق وبالكتاب المتقدم وصار نزاع الناس فى الإرادة وخلق الأعمال . » وتطورت الفكرة فى البصرة — كما يقول محمد بن زاهد الكوثرى — عند طائفة منهم إلى حد أن جعلوا للخالق ما ينسبه الثنوية إلى النور وإلى المخلوق ما يعزونه إلى الظلام » .

ولم يكن هذا ما يقصده معبد الجهنى على الإطلاق . إن الرجل كان يريد أن يدافع عن شرعية التكاليف فقط ، فنفى أن يكون القدر سالباً للاختيار ، فانتهى المذهب إلى ما انتهى إليه .

وكان أثر معبد الجهنى فيمن تلاه من حركات فكرية كبيراً . ويربط طاش كبرى زاده بين معبد الجهنى وواصل بن عطاء ، ويرى أن الاثنين كانا مبدأ الاعتزال وهذا يدل على أثر القدريين الأوائل فى المعتزلة ويذكر طاش كبرى زاده كان الخلاف يتدرج شيئاً فشيئاً إلى آخر أيام الصحابة حتى ظهر معبد الجهنى وغيلان الدمشقى وواصل بن عطاء . وعمرو ابن عبيد ويونس الأسوارى وخالفوا فى القدر وإسناد جميع الأمور إلى تقدير الله تعالى وهلم جرا ، إلى أن ظهرت قواعد الاعتزال »[٤] ويقرر الشهرستانى أنه حينما قال واصل بن عطاء بالقدر « إنما سلك فى ذلك مسلك معبد الجهنى وغيلان الدمشقى »[٥] .

أما الشخصية الثانية التى نادت بحرية الإرادة الإنسانية ، فهى شخصية غامضة ، لم يصل إلينا من أخبارها الكثير . ومن العجب أن يظهر فى دمشق — عاصمة الأمويين ومركز نظرية الجبر .

---

(١) الذهبى : ميزان الاعتدال جـ ٣ ص ٣٤ .

(٢) المصدر السابق جـ ٣ ص ١٩٨ .

(٣) محمد بن زاهد الكوثرى ! مقدمة تبيين كذب المفترى ص ١١ .

(٤) طاش كبرى زاده ! مفتاح ... جـ ١ ص ٣٥ و جـ ٢ ص ٣٤ .

(٥) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ٦٣ .

يذهب المقدسى فى البدء والتاريخ وابن العبرى ، فى مختصر الدول إلى أن أول من نادى بالقدر فى الشام ، بل نادى بالاعتزال هو عمرو المقصوص . وكان عمرو معلم معاوية الثانى ، وأثر أكبر الأثر فيه . فاعتنق معاوية الثانى مذهب الإرادة الحرة فى مركز الجبرية ... دمشق. فلما مات يزيد، وبايع معاوية الناس، توجه إلى معلمه ليسأله . فقال له عمرو المقصوص : إما أن تعدل ، وإما أن تعتزل . فخطب معاية فقال : إنا بلينا بكم ، وابتليتم بنا . وإن جدى معاوية نازع الأمر من كان أولى منه وأحق . فركب منه ما تعلمون حتى صار مرتهناً بعمله ، ثم تقلده أبى ، ولقد كان غير خليق به ، فركب ردعه ، واستحسن خطأه ، لا أحب أن ألقى الله بتبعاتكم ،فشأنكم وأمركم ولوه من شئتم . فوالله لئن كانت الخلافة مغنماً لقد أصبنا منها حظاً ، وإن كانت شراً ، فحسب آل أبى سفيان ما أصابوا منها . . ثم نزل واعتزل الناس ، حتى مات بعد أربعين يوماً من خلافته ، ووثب بنو أمية على عمرو المقصوص ، وقالوا : أنت أفسدته وعلمته ، ثم دفنوه حياً ، حتى مات. فكان الشهيد الثانى للمذهب القدرى[1] . ولم تترك المصادر لنا شيئاً آخر عن حقيقة هذه الشخصية . ولم نظفر بشىء منها فى كتب المعتزلة .

وكانت الشخصية القدرية الثالثة هى شخصية غيلان بن مسلم الدمشقى الشهيد الثالث لمذهب «الإرادة الحرة» والمثل الأعلى للدفاع عن عقيدته والثبات عليها فى وجه عتاة بنى أمية . وقد اختلف فى اسمه ، فذهب البعض إلى أنه غيلان بن مسلم القبطى ، وذهب البعض الآخر إلى أنه النبطى[2] . والنبطى أقرب إلى الصحة . وقيل إن اسمه هو غيلان بن يونس — وقيل أيضاً : ابن مسلم أبو مروان — مولى عثمان بن عفان . وقد درس فى المدينة — فيما يبدو — على الحسن بن محمد بن الحنفية . وكان الحسن — كما قلنا من قبل — يعتنق الإرجاء ، بل هو واضع المذهب . ولهذا تذكر المصادر أن « الغيلانية من المعتزلة قالت به . ويبدو أيضاً أنه آمن بالعدل والتوحيد[3] ولقد اشتهر بفصاحته وبلاغته أو تفانيه فى عقيدته . وكان الحسن بن محمد ابن الحنفية يقول إذا ارتآه : هو حجة الله على أهل الشام ، ولكن الفتى مقتول » وكأنه أحس بما يخبئه له الأمويون .

وعاد غيلان إلى دمشق ، وتحدد المصادر داره بأنها كانت فى ربض باب الفراديس شرقى دمشق . وأخذ يتردد على المدينة حيث أثر فى معظم علمائها[4] . ومن المحتمل أنه تأثر بمعبد الجهنى . ويعتبره طاش كبرى زاده من « أئمة المعتزلة » ويجعله من مدرسة الحسن البصرى

---

(١) المقدسى : البدء ج ٦ ص ١٧ . وابن العبرى: مختصر الدول ص ١٩١ .
(٢) البغدادى : الفرق ص ٧٠ .
(٣) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٠ .
(٤) الكعبى : مقالات ص ٧٦ .

وأصحابه ، أى أنه تتلمذ على الحسن البصرى[1] . ولا شك أن من عدم الدقة تسمية غيلان ابن مسلم بالمعتزلى ، ولكنه مما لاشك فيه أن غيلان كان أصلا من أصول المعتزلة ومرجعاً كبيراً لهم وفى الحقيقة كان غيلان المبشر الحقيقى بمذهب العدل .

وكان غيلان داعية لمذهبه فى علانية مطلقة ، فلم يتخذ طريق الحسن البصرى — طريق التقية ، وإخفاء عقيدته . وقد نقلت إلينا المصادر المناقشات العديدة التى كانت بين غيلان وبين خصومه ، عن طريقين : طريق أعدائه ، ويبدو فيها غيلان فى صورة المنهزم ، وطريق أنصاره ، ويبدو فيها فى صورة المنتصر .

ويهمنا منها مناقشاته مع عمر بن عبد العزيز . ويبدو أن هذا الخليفة الأموى كان على صلات طيبة به . وكان غيلان يدخل عليه وعمر يسأله عن أحوال الناس ، ويذكر ابن نباتة والملطى مناقشاته العقائدية مع عمر[2] . ويظهران فيها عمر المتكلم باسم الجبر منتصراً على غيلان — المعبر عن حرية الإرادة . وكانا يتلاحيا بالآيات القرآنية ، يورد هذا آيات الجبر ، وذلك آيات الحرية وتنتهى القصة إلى أن غيلان انقطع فى الجدال ، وأنه وعد الخليفة بألا يتكلم فى هذا الأمر أبداً . ووفى بوعده . فلما مات عمر ، سال منه السيل .

أما الأخبار المعتزلية ، فتقرر أن عمراً كان من محبى غيلان ، وأنه آمن بالقدر وأنه كان يقول « من سره أن ينظر إلى رجل قد وهب نفسه لله ، وفرغها له ، وليس فيه عضو إلا وينطق بالحكمة ، فلينظر إلى هذا الرجل[3] .

وقد حملت إلينا النصوص المعتزلية رسالته إلى عمر بن عبد العزيز ، ويدعوه غيلان إلى الإيمان بمذهبه القدرى : أبصرت يا عمر وما كدت ، ونظرت وما كدت .. . اعلم يا عمر أنك أدركت من الإسلام خلقاً بالياً ، ورسماً عافياً ، فيا ميتا بين الأموات ألا ترى أثراً فتتبع ، ولا تسمع صوتاً فتنتفع . طفا أمر السنة ، وظهرت البدعة ، أخيف العالم فلا يتكلم ، ولا يعطى الجاهل فيسأل . وربما نجت الأمة بالإمام ، فانظر أى الإمامين أنت ، فإنه تعالى لا يقول : تعالوا إلى النار . إذن لا يتبعه أحد . ولكن الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصى الله . فهل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما يصنع ، أو يصنع ما يعيب ، أو يعذب على ما قضى ، أو يقضى ما يعذب عليه . أم هل وجدت رشيداً يدعوا إلى الهدى ، ثم يضل عنه ، أم هل وجدت رحيماً يكلف العباد فوق الطاقة ، أو يعذبهم على الطاعة ، أم هل وجدت عدلا لا يحمل الناس على

---

(١) طاش كبرى زاده : مفتاح جـ ٢ ص ٣٥ .

(٢) ابن نباتة : سرح العيون ص ١١٨ والملطى : التنبيه .. ص ١٥٨ ، ١٥٩ .

(٣) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٤٩ .

للظلم والتظالم ، وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب أو التكاذب بينهم ، كفى ببيان هذا بياناً ، وبالعمى عنه عمى[١] .

هذا خطاب غيلان المشهور إلى عمر بن عبدالعزيز ، نجده يستخرج فيه عقيدته فى العدل الإلهى ، وسواء استجاب عمر لدعوة غيلان أو لم يستجب ، فإنه استدعاه لعدالته وتقواه ، وطلب منه أن يعينه فى أمور المسلمين ، وسأله غيلان أن يوليه بيع الخزائن ورد المظالم ، فولاه .

ويقف غيلان فى سوق دمشق يبيع حوائج بنى أمية ، وهو يعلن « تعالوا إلى متاع الخونة ، تعالوا إلى متاع الظلمة ، تعالوا إلى متاع من خلف الرسول فى أمته بغير سنته وسيرته » ويصيح — وهو يبيع الخزائن « من يعزرنى ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى . وهذا متاعهم والناس يموتون من الجوع » ومر به هشام بن عبد الملك — فاستشاط غيظاً وقال « أرى هذا يعيبنى ويعيب آبائى . والله إن ظفرت به ، لأقطعن يديه ورجليه » .

وحين ولى هشام — أحوال بنى أمية وعاتيها — الخلافة خرج غيلان وصاحبه صالح إلى أرمينية يعيبان على هشام مظالمه ومظالم بنى أمية باسم الحق الإلهى أو الجبر الذى لا مرد له . فأرسل هشام فى طلبهما ، فجىء بهما ، ثم استدعاه هشام وناقشه : زعمت أن ما فى الدنيا ليس هو عطاء من الله لنا . فقال له غيلان : أعوذ بجلال الله أن يأتمن خواناً ، أو يستخلف الخلفاء من خلقه فجارا . إن أئمته القوامون بأحكامه ، الراهبون لمقامه ، الذين كابدوا بالعدل الدول ، وخافوا مقاماً لا يجدون عنه حولا . ولا يتعللون بالعلل ، باتوا ومقامهم المحمود ، وليلهم المشهود ، بطول القيام والسجود . لم يول الله وثاباً على الفجور ، ولا ركاباً للمحظور ، ولا شهاداً للزور ، ولا شراباً للخمور ، عند ذلك أمر بحبسه »[٢] ومن السجن أخذ يرسل رسائله إلى أصدقائه وأتباعه ، يعلن فيهما مذهب فى العدل . وكان من فصحاء الكتاب وبلغائهم ، كما قلنا .

ورأى هشام أن يضفى على قتله لغيلان وصاحبه صالح بعض المشروعية ، فدفع به إلى الأوزاعى ليناقشه ، ويفتى فى أمره . وكان الأوزاعى عميلا وضيعاً لبنى أمية ، عاش فى رحابهم ، يغدقون عليه الأموال ، ويشترون دينه ودنياه ، ويدفعون ثمن فتاويه ، وهو يحارب مجتمع المسلمين ، ويفتى بقتل كل من عبر عن آلام هذا المجتمع . وناقش الأوزاعى غيلان ، وثبت غيلان على رأيه ، فأفتى الأوزاعى لهشام بتعذيبه وقتله .

فأمر هشام بإخراجهما من السجن ، وأمر بقطع أيديهما وأرجلهما ، وأتى هشام متشفياً يقول لغيلان : كيف ترى ما صنع بك ربك . فالتفت غيلان فقال : لعن الله من فعل بى هذا .

---

(١) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٠ ، ٢٣١ .

(٢) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٣ .

ثم عطش صالح ، فاستسقى له غيلان . فقال له بعض أهل الشام : لا نسقيكم حتى تشربوا من الزقوم . فالتفت غيلان إلى صالح مبتسمًا وقال : ياصالح . زعم هؤلاء أنهم لا يسقوننا حتى نشرب من الزقوم. ولعمرى لئن كانوا صدقوا ، إن الذى نحن فيه ليسير فى جنب ما نصير إليه بعد ساعة من عذاب الله . ولئن كانوا كذبوا ، إن الذى نحن فيه يسير فى جنب ما نصير إليه بعد ساعة من روح الله ، فاصبر يا صالح . . . مقامك مقام شريف ، ومتجرك متجر ربح ، وإنما نقم منا أن قلنا : إن ربنا منصف لا يجور . . . فقال له صالح : أحياك الله حيًّا وميتاً ، كما أحييتنى حيًّا وميتاً . . . ثم مات صالح ، وصلى عليه غيلان ، ثم أقبل على الناس يقول : قاتلهم الله ، كم من حق قد أماتوه ، وكم من باطل قد أحيوه ، وكم من ذليل فى دين الله أعزوه ، وكم من عزيز فى دين الله أذلوه » وذهب الأمويون إلى هشام بن عبد الملك ، وقالوا له : قطعت يدى غيلان ورجليه . وأطلقت لسانه. فقد بكى الناس حوله ونبههم على ما كانوا غافلين عنه . فأرسل إليه يقطع لسانه . فقيل له : أخرج لسانك . فقال : لا أعين على نفسى . فكسروا فكيه واستخرج لسانه فقطعوه ، فمات رحمه الله »[١] .

إننا نرى بوضوح أن الرجل — كان من أعظم الشخصيات الإسلامية فى تاريخ الأمة الإسلامية كلها ، إنه إنما كان يمثل المجتمع الإسلامى تمثيلا مثاليا فى مقاومته لبنى أمية . كان ضمير هذا المجتمع يتكلم باسمه ، ويتعذب أشد العذاب لأجله ولسنا نجد فى كل ما ترك من كتابات أو رسائل أثراً لتفكير خارجى عن الإسلام . ولا نجد فى كتاباته مناقشة عقلية جدلية تقوم على أسس منطقية . كما نرى هذا فى مجامع المسيحيين فى ذلك الوقت ، المسلحين بالفلسفة اليونانية والمنطق اليونانى . إنما نرى حماساً مذهبيًّا يأخذ على الرجل كل جوانحه ، وامتداداً لدعوة التابعى الجليل معبد بن خالد الجهنى وصديقه ابن يسار — وهما يناديان : هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم . ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله ، كان غيلان يمثل المجتمع الإسلامى . فالمسألة إذن هى فى نطاق إسلامى بحت ، ولا تتعداه ، فلا أخذ أصحاب مذهب الإرادة الحرة من بيلاجيوس ولا من يوحنا الدمشقى ولا من غيرهما .

ويبدو أن غيلان كان مرجئا أيضًا ، وقد كان هذا من أثر تلمذته على الحسن بن محمد بن الحنفية ويدعم هذا مؤرخ العقائد الإسلامية الإمام الأشعرى ، فذكر أن الغيلانية — أصحاب غيلان — من فرق المرجئة . وكذلك البغدادى والإسفراييني ، فقد اعتبرا الغيلانية مزيجاً من الإرجاء فى الإيمان ومن القدر على مذهب القدرية[٢]

---

(١) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٢ ، ٢٣٣

(٢) الأشعرى : مقالات جـ ١ ص ١٣٦ والبغدادى : الفرق ص ١٢٣ والإسفراييني : التبصير ص ٥٩ ، ٦٠

أما عقيدته فى الإرجاء — فقد ترك لنا هذا النص عنه « جائز أن يعذب الله أهل الكبائر ، وجائز أن يعفوا عنهم ، وجائز أن يخلدهم ، فإن عذب أحداً ، عذب من ارتكب بمثل ما ارتكبه ، وكذلك إن خلده ، وإن عفا عن أحد ، عفا عن كل من كان مثله »[1] وبهذا يكون غيلان مرجئًا فعلا ، ومن الثابت — كما قلنا — أنه تأثر بأستاذه الحسن بن محمد ابن الحنفية ، وأنه كان يناقض بهذا الأصل الخوارج . وهو أيضًا يبتعد بهذا الإرجاء عن المعتزلة .

ولغيلان أيضًا رأى فى فكرة الاستطاعة ، وهى القدرة على الفعل ، وأنها لكى تتحقق ينبغى أن يتحقق فيها السلامة وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات[2] . وقد تابعه فى فكرته عن الاستطاعة فيما بعد بشر بن المعتمر وثمامة بن أشرس — وهما من كبار مشيخة المعتزلة .

وأدلى غيلان أيضًا بدلوه فى مسألة معرفة الله — والإيمان به : إن معرفة الله الأولى — هى اضطرار يلقيها الله فى الإنسان ، هى ضرورية ، هى اضطرار ، وليست بإيمان . ولعل غيلان هنا يشير إلى الميثاق فى عالم الذر . أما الإيمان فهو المعرفة الثانية بالله ، وهى معرفة اكتسابية وهى تشتمل على محبة الله والخضوع له والإقرار بما جاء به الرسول و بما جاء من عند الله تعالى . والإيمان لا يحتمل الزيادة ولا النقصان ، فهو لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه[3] وقد أثر غيلان فى عالمين من علماء المسلمين جميعًا أيضًا بين القدر والإرجاء وهما محمد بن أبى شبيب وأبى شمر الحنفى[4] .

ولكن كان أبرز رجال الغيلانية — مكحول بن عبدالله الدمشقى محدث الشام الكبير (المتوفى نحو عام ١١٦هـ) ومجموعة كبيرة من محدثى الشام وقضاتها . وكانت الغيلانية وسما على من عرف من رجال الحديث من القدريين بحيث يقول الشافعى عن عبدالرحمن بن ثابت الزاهد « وكان أعلم الناس بقول غيلان »[5] وكانت لغيلان كتب ورسائل منتشرة فى العالم الإسلامى — أهمها كتاب فى الرد على الأوزاعى ، ويذكر القاضى عبد الجبار أن له من الرسائل ما يدخل فى مجلدات تشتمل على التوحيد والعدل والوعد والوعيد وإلى الدعاء لله والتزهيد فى الدنيا[6] ويذهب

---

(١) الأشعرى : جـ ١ ص ١٥٠ .

(٢) نفس المصدر جـ ١ ص ٢٢٨ .

(٣) الأشعرى : مقالات جـ ١ ص ١٣٦ ، ١٣٧ ، ٣٢٨ و جـ ٢ ص ١٥٠ والبغدادى : الفرق ص ١٢٥ .

(٤) الأشعرى : مقالات جـ ١ ص ١٣٥ والبغدادى : الفرق ص ١٢٥ .

(٥) الكعبى : مقالات ص ١٠٣ .

(٦) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٠ .

الكعبي إلى أنه كان يدعو إلى الله بقوله ورسائله[١]. وقد بقيت رسائل غيلان إلى مدى طويل فى العالم الإسلامى تؤثر فى الكتاب والبلغاء ويحفظها العلماء والزهاد[٢]. وكانوا يزاوجون بينها وبين مواعظ الحسن البصرى[٣].

وبقيت الغيلانية فرقة متمايزة ، أثرت حقًّا فى المعتزلة إلى أكبر حد ، ولكن كان لها كيانها الخاص بها . ويذكر القاضى عبد الجبار المعتزلى نفسه أن لغيلان أصحاباً كثيرين فى نواحى الشام يقال لهم الغيلانية[٤] .

كانت الغيلانية فرقة سياسية ، قامت كما قلت باسم المجتمع الإسلامى ضد الحكم الأموى ، الذى أنزل به عسفه وقسوته وضراوته وكانت غاياتها سياسية أكثر منها دينية كانت ثورة على الظلم الاجتماعى والاقتصادى الذى قام به الأمويون باسم الجبر الإلهى ، وحين قتل مؤسسها استمرت — فيما يبدو — وكفرقة سرية ، وما لبث أن انضم إليها أمير أموى يزيد ابن الوليد بن عبد الملك المشهور بالناقص ، لأنه أنقص الزيادة التى كان الوليد بن يزيد ابن عبد الملك الخليفة « الخليع » زادها فى أعطيات الجند ، ليضمن ولاءهم .

ثار يزيد مع جمهور الغيلانية ، وقضوا على الخليفة الخليع عام ١٢٦هـ فى معركة عسكرية كبيرة[٥].

وقد أعلن يزيد مبادئ الغيلانية فى خطبته بعد أن قتل الخليفة « إن لكم على ألا أضع حجراً ، ولا أجرى نهراً، ولا أكتنز مالا ولا أعطيه زوجة ولا ولداً ، ولا أنقل مالا من بلد إلى بلد حتى امتد فقر ذلك البلد وخصائصه أهله بما يغنيهم .

فإن فضلت فضلة ، نقلته إلى البلد الذى يليه مما هو أحوج إليه ولا أجهزكم فى ثغوركم فأفتنكم وأفتن أهاليكم ، ولا أغلق بابى دونكم فيأكل قويكم ضعيفكم ، ولا أحمل على أهل جزيتكم ما أجليهم به عن بلادهم ، وينقطع نسلهم .

ولكن لكم أعطياتكم فى كل سنة وأرزاقكم فى كل شهر ، حتى تستدر المعيشة بين المسلمين ، فيكون أقصاهم كأدناهم[٦] وفى الخطبة ، كما نرى ، نفس غيلان وآراؤه ، وهى

---

(١) الكعبى : مقالات ص ١٦٢ .
(٢) نفس المصدر ص ٧٦ ، ٧٧ .
(٣) الجاحظ : البيان والتبيين ج ١ ص ٢٣٩ .
(٤) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٠ .
(٥) الكعبى : مقالات ص ١٠٧ .
(٦) الكعبى : مقالات ص ١١٦ .

تذكرنا بخطبته أمام خلافة عمر بن عبد العزيز وهي الخطبة التي قتله لأجلها هشام بن عبد الملك وينبغي أن نلاحظ أن الغيلانية هي التي خرجت مع يزيد لا المعتزلة، وقد وضعوا بهذا مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وقد تبنت المعتزلة هذا المبدأ نظريًا، ولكنهم لم ينفذوه فى عهد يزيد[1] مع أن عمرو بن عبيد كان يفضل يزيد عن عمر بن عبد العزيز ، وكان له رأى من أسوأ الآراء فى عمر بن عبد العزيز . وكان عمر بن عبدالعزيز من أدعياء العدالة ، وممثلا بارعاً ، أما الخليفة العادل من بين خلفاء بنى أمية ، فقد كان يزيد بن الوليد . وكان عمرو ابن عبيد على وشك القيام لمعونته ، لولا أن يزيد توفى بعد ستة أشهر من خلافته .

ولم يخرج المعتزلة بعدها ، بل اعتزلوا كل مشاركة إيجابية فى أى حركة سياسية ، حتى توفى عمرو بن عبيد فى عهد جعفر المنصور الخليفة العباسى .

أود أن أنتهى من هذا إلى أن الغيلانية كانت فرقة سياسية عملية ، كان أساسها بلا شك نظريًا – يتضح فى تبنيها لفكرة الاختيار الإنسانى ، وإنكار للجبر الإلهى ، كانت هذه الركيزة الأولى لقيامها ، ولكن كان المقصود بهذا الرأى النظرى إنكار الظلم الاجتماعى الذى فرضه بنو أمية على جماهير المسلمين ، فقامت فى الشام لا فى العراق .

وأدت عملها الكبير فى زعزعة أركان الحكم الأموى فى عقر داره .

لقد مثلت الغيلانية ، النزوة الحيوية الأولى للمجتمع الإسلامى ، وانطلقوا فعلا من بناء هذا المجتمع ، والنزوة الحيوية – كما قلت من قبل ، هى تعبير جزئى عن المجتمع ، وانتفاضة من انتفاضاته ، وهى تتمثل فى رأى مخالف لرأى حكامه ، وإن كانت لا تعبر عن المجتمع تعبيراً كاملا ، وتعنى أيضًا صرخة داوية لا تؤدى إلى تحطيم الحاكمين بقدرما تؤدى إلى إقلاقهم وزلزلة أقدامهم ، إنها هى الإرهاصات الأولى لثورة المجتمع ، ولكنها ليست حقيقة ثورته .

تلك هى الصحيفة الأولى من صحف القدرية – وهم المبشرون الأول بمذهب الإرادة الإنسانية الحرة ، ولكن قام من يرد عليهم لا باسم بنى أمية ، ولكن خلال تأويل عقلى ، وكانوا أيضًا حاجة من حاجات المجتمع ، ونزوة من نزواته . وهم المجبرة الأوائل أو الجهمية .

---

(١) نفس المصدر ص ١١٦ .

الفصل الثانى

المجبرة الأوائل : الجهمية

نشأة التأويل العقلى

إن بحث نشأة التأويل العقلى فى العالم الإسلامى من الصعوبة بمكان، فإن ما لدينا من أخبار عن هذه النشأة قليل للغاية ، وحتى هذه الأخبار القليلة قد نقلت إلينا عن أعداء التأويل ، فوصلت مشوهة ناقصة . وقد دعا هذا إلى القول بأن أصل التأويل خارجى لم ينشأ فى بيئة إسلامية محضة ، وأن أصحابه استمدوا جوهر فكرتهم من مؤثرات وبيئة بعيدة كل البعد عن روح الإسلام ومنهجه . ولكن هذه الفكرة التى حملها أعداء المنهج العقلى غير صحيحة على الإطلاق وسأحاول خلال البحث التركيبى الذى أقوم به فى هذا الفصل ، أن أبين حقيقة هذه النشأة .

إن الحركة العلمية الأولى ، التى سادت العالم الإسلامى ، كانت بلا شك حركة جمع الأحاديث ، كان تكوين نصوص السنة هو العمل الأول الذى انبرى له جماعة من « خلص التابعين ». يتتبعونه « رواية » وينفقون الجهد الجهيد فى سبيل إقامته — وأقصد بإقامته هنا تتبع السنة حيثما كانت . ونحن نعلم أن الخليفة الثانى كان قد نهى عن جمعها حتى لا تختلط « بكتاب الله » . وهذا العمل الممتاز الذى قام به التابعون وتابعو التابعين كان من أكبر الأعمال العلمية الإنسانية ، وقد حفظ لنا بهذا « الأصل الثانى » للإسلام فى جوهره . ولكن نرى أن مجموعة لا يستهان بها من علماء السنة قد قبلت عدداً من الأحاديث الضعيفة أو غير القوية السند ، وتعلقت بظواهر ما فيها تعلقاً يصل إلى حد الجزم القاطع ، ونرى مجموعة أخرى من المفكرين الإسلاميين فى هذا العهد قد روجوا لأفكار معينة غير إسلامية فى شكل أحاديث انتشرت فى العالم الإسلامى كالهشيم ، وقبلها الجمهور الشعبى كأحاديث واردة عن الرسول، ومن المؤكد أن علماء السنة الكبار « أو السلف » وقفوا بالمرصاد لكل حديث غير صحيح السند ، وطبقوا قواعد الرواية الصحيحة تطبيقاً رائعاً على كل ما يرد أمامهم من أحاديث . ولكن حشو السنة بكل ما ورد من أحاديث كان عملا عادياً فى ذلك الوقت لدى كثير من دوائر العلماء . واختلف هذا الحشو جغرافياً وبيئياً وعقائدياً ومن الواضح أن هذا الحشو الذى أقام عالماً فوكلورياً للجمهور الشعبى كان نزوة من نزوات المجتمع لا بد أن يعيش المجتمع حيوياً فى آلامها وأن ينام فيها وأن يتغنى بها . تلك نزوة حيوية فى بناء كل مجتمع إنسانى .

وفى هذا الوقت بالذات ظهر أصحاب التفسير العقلى ، لقد راعهم هذا الحشو الكبير الذى دخل الحديث ، وضاقوا ذرعاً بمنهج السلف فى محاولة رد هذا الحشو عن طريق صحة السند فقط ، بينما هذا الحشو لا يعارض السمع فقط ، بل يعارض العقل . ثم امتدت المعارضة إلى منهج السلف أنفسهم ، منهج التمسك بالظاهر ، وعدم التأويل ولو كان التأويل تجيزه قواعد اللغة ، وبهذا ظهرت الاصطلاحات الفنية : « العقل » ، مقابلا للنقل ، و « التأويل » مقابلا للتقليد و « التوفيق » مقابلا للتوقيف و « الدراية » مقابلة للرواية . وبدأ النزاع عنيفاً ، تتدخل فيه السياسة أحياناً ، والتنافس العلمى أحياناً ، وسقط فيه صرعى كثيرون . ومازال النزاع قائماً ، فقد انتقل التأويل الذى وضعه الجهمية قديماً إلى المعتزلة ، ومن المعتزلة انتقل إلى الشيعة الاثنى عشرية ، وأما مذهب الظاهر والتمسك بالأثر ، فقد بقى حتى الآن فى مذهب السلف وتوسط الخلف بين الاثنين ، يوفقون بين المعقول والمنقول ، ويتخذون طريقاً وسطاً بين الفريقين المتضادين ، والإسلام إنما أتى ليوجد أمة وسطاً ، ولذلك فإن المذهب الأخير قد ساد العالم الإسلامى .

ولا شك أن هذا التأويل العقلى نزوة جيوية أيضاً مضادة لنزوة الحشو والاثنان : التأويل والحشو من أعماق المجتمع .

والآن أنتقل إلى بدء الحركة العقلية ، محاولا أن أضعها فى إطارها الحقيقى خلال الغموض والتقطع الذى سيطر على ما لدينا من أخبار عنها .

١ ـ الجعد بن درهم :

إن أول مسلم خاض المعترك العنيف ، ونادى بفكرة التأويل العقلى فى الإسلام هو الجعد ابن درهم . وكل ما وصل إلينا من أخبار عنه غامض أشد الغموض ، مشوه أشد التشويه . ذكروا أنه كان من خراسان ، وأنه كان من موالى بنى مروان . وذكروا أنه كان مؤدباً لمروان ابن محمد ، وأنه كان ينسب إليه ، فيقال له مروان الجعدى[١] . ويذكر ابن تيمية أن ما أصاب مروان بن محمد من مصائب ونكبات وانقراض حكم بنى أمية على يديه ، إنما كان بسبب انتسابه للجعد المعطل . وقيل إنه من حران وإنه كان صابئياً .

وسكن الجعد بن درهم دمشق . وحددت المصادر مكان داره[٢] . وذكر الطبرى فى كتابه

(١) الذهبى (المتوفى سنة ٨٥٢) . ميزان الاعتدال : يقول الجعد بن درهم عداده فى التابعين مبتدع ضال جـ ١ ص ١٥٨ .

(٢) ابن كثير : تاريخ ابن كثير جـ ٩ ص ٣٥٠ .

شرح أصول السنة : « إن أول من قال القرآن مخلوق جعد بن درهم فى سنى نيف وعشرين ومائة »[1] . وتذكر المصادر أن الجعد قد أخذ بدعته عن بنان بن سمعان ، وأخذها بنان عن طالوت ابن أخت لبيد ابن أخت أعصم ، وقد عاصر لبيد بن أعصم الرسول صلى الله عليه وسلم وكان عدوًّا له ، وقد اشتغل لبيد بالسحر وكان يقول بخلق القرآن[2] . وقد ذكر هذا القول الأخير عن الجعد ، ويقال إن لبيداً أخذ قوله عن يهودى باليمن[3] ، وأخذ عن جعد الجهم بن صفوان الخزرى الترمذى .

ويبدو أن القصة قد وضعت من أعداء الجهم — كما قلت من قبل — لتبين أن أصل المذهب يهودى من اليمن ، وقد كانت هذه عادة الفرق المتناظرة : أن تنسب آراء أعدائها إلى أعداء الإسلام نفسه :

أما ابن النديم فيقدم إلينا رواية أخرى عن الجعد ، فإنه يعتبره مانويًّا : « . . كان الجعد ابن درهم الذى ينسب إليه مروان بن محمد فيقال مروان الجعدى ، وكان مؤدباً له ولولده فأدخله فى الزندقة »[4] . وهذه الرواية الغريبة انفرد بذكرها ابن النديم ، ولا نجد لها سنداً فى غير الفهرست من الكتب ، ويبدو فيها تحامل ابن النديم الشيعى على مفكر عاش فى رحاب الأمويين ، وتتلمذ عليه خليفة من خلفائهم ، ولم يغفر له عنده أنه قتل أيضًا بيد الأمويين كما سنرى بعد قليل .

وتذكر المصادر التاريخية المتعددة أن الجعد أقام بدمشق حتى أظهر القول بخلق القرآن . وأن هذا القول قد أوغر صدور الأمويين عليه فطلبوه ، فهرب من دمشق وذهب إلى الكوفة وعاش بها ، فلقيه فيها الجهم بن صفوان وأخذ هذا القول عنه ، وما لبث أمير الأمويين على الكوفة ، القاسى القلب خالد بن عبدالله القسرى أن قبض على الجعد ووضعه فى السجن ، وشكا آل الجعد إلى هشام بن عبدالملك ضعفهم وطول حبس الجعد ، فقال هشام : أهو حى بعد ؟ وكتب إلى خالد فى قتله فأتى به فى الوثاق يوم أضحى ، وصلى صلاة العيد ، وخطب وقال فى آخر خطبته : « انصرفوا وضحوا بضحاياكم تقبل الله منا ومنكم ، فإنى أريد اليوم أن

---

(١) ابن تيمية ، الفرقان بين الحق والباطل ، والرسائل الكبرى . ص ١٣٧ ، ١٤٢ .

(٢) ابن كثير : تاريخ . . وكانت له بها دار بالقرب من القلاسيين إلى جانب الكنيسة ذكره ابن عساكر قلت وهى محلة من الخواصين اليوم غربيها عند حمام القطانين الذى يقال له حمام قلينس .. جـ ٩ ص ٢٥ .

(٣) نفس المصدر : نفس الصحيفة وأيضاً انظر ابن نباتة المصرى . سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيد ص ١٨٦ .

(٤) ابن النديم : الفهرست — ص ٤٨٦ .

أضحى بالجعد بن درهم فإنه يقول : وما كلم الله موسى تكليما ، ولا اتخذ الله إبراهيم خليلا ، تعالى الله عما يقول علوًّا كبيراً » ، ثم نزل وحز رأسه بالسكين فى أصل المنبر[1] أما صاحب شذرات الذهب فيوردها كالآتى : خطب خالد بن عبدالله القسرى الدمشقى بواسط يوم أضحى ، وكان ممن حضره الجعد بن درهم ، فقال خالد فى خطبته : الحمد لله الذى اتخذ إبراهيم خليلا وموسى كليماً ، فقال الجعد وهو بجانب المنبر : لم يتخذ الله إبراهيم خليلا ولا موسى كليماً ، فلما أكمل خالد خطبته قال : يا أيها الناس ضحوا ، قبل الله ضحاياكم فإنى مضحٍ بالجعد بن درهم ، فإنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا ولا موسى كليما . . . فى كلام طويل ، ثم نزل فذبحه فى أسفل المنبر . والجعد هذا أول من نفى الصفات ، وعنه انتشرت مقالة الجهمية ، إذ حذا حذوه فى ذلك الجهم بن صفوان . قال الذهبى فى المغنى : الجعد بن درهم ضال مضل زعم أن الله تعالى لم يتخذ إبراهيم خليلا »[2] وتجمع المصادر على أنه أول من نادى بالتعطيل ، وبمذهب نفى الصفات وبنظرية خلق القرآن وأن الجهم بن صفوان أخذ عنه كل هذا[3] . ويذكر ابن كثير وابن نباتة أنه أول من قال بخلق القرآن من أمة محمد صلى الله عليه وسلم[4] .

نستطيع أن نستخلص من هذا :

أولاً : محاولة السلف من ناحية، والمعتزلة من ناحية أخرى تعليل موقف الجعد بن درهم الفكرى بسبب معيشته بين اليهود ، كما يذكر ابن نباتة وابن كثير ، أو بين المانوية كما يذكر ابن النديم ، وأنه أخذ آراءه منهم . ثانياً : لا نستطيع أن نصدق أن قتله كان لآرائه الفكرية ، بل يبدو أنه لسبب سياسى ، فإن خلفاء الأمويين وولاتهم كانوا أبعد الناس عن قتل المسلمين فى مسائل تمت إلى العقيدة ، وقد رأينا مثل هذا فى قصة مقتل غيلان الدمشقى، كما سنراها فى مقتل الجهم بن صفوان . ثالثاً : كل ما ذكر لنا عنه أنه كان يقول بخلق القرآن . والتعطيل وأنه ينادى بأن الله لم يكلم موسى تكليماً .

يمكننا إذن من الأقوال السالفة أن نضع صورة تركيبية لآراء الجعد : فالجعد أول من نادى بالتعطيل . و « التعطيل » اصطلاح وضعه السلف وصماً للمعتزلة وسالفيهم ، ومعناه الفنى إنكار الصفات القديمة القائمة بالذات، فالجعد إذن من نفاة الصفات بل أول من نادى بهذا . وقد أداه نفى الصفة إلى القول بخلق القرآن — أى أنه أنكر الكلام القديم . وهذا يفسر ما ذكره

---

(١) ابن نباتة : سرح ص١٨٦ وكذلك ابن كثير جـ ٩ ص ٣٥٠ .

(٢) ابن العماد — شذرات الذهب جـ ١ ص١٦٩ — ١٧٠ .

(٣) ابن تيمية : الرسالة الحموية ص ١٥ ، ابن تيمية : موافقة صريح المعقول جـ ١ ص١٩٢ .

(٤) ابن نباتة : سرح ص ١٨٦ ، وابن كثير جـ ٩ ص ٣٥٠ ، والذهبى — ميزان الاعتدال جـ ١ ص ١٨٥ .

القسرى من أن الجعد يقول « إنه ما كلم الله موسى تكليماً، ولا اتخذ إبراهيم خليلا »، أى أن الله لم يكلم موسى بكلام قديم ، وإنما بكلام حادث ، ولم يتخذ إبراهيم خليلا فى القديم ، وإنما فى زمان حادث . وإذا كانت هذه كلها حوادث ، فكيف يكون القرآن وهو محتواها ، قديماً .

غير أن ثمة تفسيراً آخر لكلام الجعد ، إذا صح أن الجعد كان يعيش فى وسط يهودى : إنه أراد أن ينكر الفكرة اليهودية المجسمة القائلة بأن الله تجلى تجلياً جسمانيًّا لموسى ، وكلمه كلاما ماديًّا ، فأراد الجعد أن يناقض هذا بقوله : إن الله لم يكلم موسى تكليماً ، أى لم يكلمه على تلك الصورة المجسمة التى عرفها اليهود ، هذا ما أراده الجعد ، ولم يفهم القسرى هذا[1] .

ولكن هذا كله لن يفسر لنا الموقف الحقيقى للجعد بن درهم تجاه الفكر الإسلامى ووضعه الممتاز فيه ، غير أن النص الرائع الذى عثرت عليه فى ابن الأثير ، بل ذكره أيضًا ابن عساكر فى تاريخه ، يبين الموقف الأصيل لهذا المفكر المجهول لدى الباحثين وهو : « أنه كان يتردد إلى وهب بن منبه وأنه كلما راح إلى وهب يغتسل ويقول : أجمع للعقل . وكان يسأل وهباً عن صفات الله عز وجل فقال له وهب يوماً : ويلك ياجعد ، اقصر المسألة عن ذلك إنى لأظنك من الهالكين ، لو لم يخبرنا الله فى كتابه أن له يداً ما قلنا ذلك ، وأن له عيناً ما قلنا ذلك ، وأن له نفسًا ما قلنا ذلك ، وأن له سمعًا ما قلنا ذلك ، وذكر الصفات من العلم والكلام وغير ذلك »[2] هذا هو موقف الجعد بن درهم وهو الذى أدى إلى قتله تلك القتلة العنيفة : إنه يتوضأ لكى يستمع إلى وهب بن منبه ، وإنه ليعلن أنه العقل ما يسعى إليه ويجمع نفسه له ، لقد راعه الحشو الكبير ، والإسرائيليات التى دخلت الحديث ، فيسأل عن صفات الله ، وهل لله حقًّا يد كأيدينا وعين كأعيننا ونفس كأنفسنا ؟ وهل له تلك الصفات الحادثة كصفاتنا الحادثة ؟ إنه يريد التفسير العقلى ، إنه يريد تحكيم العقل فى كل شىء .

إن جبار بنى أمية قد اهتز غضباً حين استمع لآرائه وبخاصة أنه كان من مواليهم ، ومؤدباً لأحد أمرائهم وقد أصبح هذا الأمير فيما بعد خليفة للمسلمين ، فطلبه ، فهرب إلى الكوفة ، وهناك قتل – كما قلنا – بعد أن اعتنق آراءه رجل كانت له الأهمية الكبرى فى تاريخ الفكر الإسلامى . . . وهو الجهم بن صفوان . . . ولكن الجعد بن درهم كان أول رواد التفسير العقلى فى الإسلام .

---

(١) قتل القسرى سنة ١٢٨ فلا بد أن الجعد قتل قبل هذا التاريخ .

(٢) ابن كثير – الكامل – جـ ٩ ص ٣٥٠ .

٢ ــ الجهم بن صفوان :

والجهم بن صفوان شخصية من أكبر شخصيات الإسلام ، وقد نسبت إليه فرقة الجهمية ، ثم نسبت إليه المعتزلة : فلقبت المعتزلة منذ عهد المأمون بالجهمية . ومع أن الفرقتين تتفقان فى أصول هامة ، غير أنهما تختلفان فى أصول جوهرية أيضًا . ومن المحتمل كثيراً أن نجد لدى الجهمية أصلا ومبدءاً للمعتزلة ، ولكن من جهة نستطيع أن نجد فيها أيضًا أصلا ومبدءاً لطائفة المجبرة . وهذا ما يبين أهمية جهم بن صفوان فى تاريخ الفكر الإسلامى . ويذهب كاتب حديث هو جمال الدين القاسمى الدمشقى إلى القول بأنه « قد يظن أنها (الجهمية) أمست أثراً بعد عين ، مع أن المعتزلة فرع منها ، وهى فى الكثرة تعد بالملايين » . ولم يتنبه القاسمى إلى أن المذهب المعتزلى قد دخل فى قلب مذهب الشيعة ، وما زالت الشيعة تعيش . والقاسمى قد تنكب الطريق إذ يقول « إن المتكلمين المتأخرين المنسوبين للأشعرى يرجع كثير من مسائلهم إلى مذهب الجهمية كما يدريه المتبحر فى فن الكلام والموازن بين أقوال هؤلاء وأقوال السلف[1] .

والقاسمى يردد هنا أقوال ابن تيمية ، وهى أقوال ملؤها الحقد والكذب على رجال الأشاعرة العظماء من أمثال أئمة الهدى فخر الدين الرازى والآمدى ، وغيرهما من مفكرين حملوا لواء الإسلام علميًّا وفكريًّا ، وكان لهم مذهبهم المنبثق عن الكتاب والسنة ، والمتناسق تناسقاً منهجيًّا مع العقل .

أما الجهم بن صفوان ، ويكنى أبا محرز ، فقد نشأ فى سمرقند بخراسان ، ثم قضى فترة من حياته الأولى فى ترمذ ، وكان مولى لبنى راسب من الأزد[2] وليس لدينا أى أخبار عن دراسته أو عن أساتذته سوى أنه ــ وهذا ما تجمع عليه المصادر ــ أخذ عن الجعد بن درهم[3] ويبدو أنهما تقابلا فى الكوفة وأن جهماً قضى بها فترة من الزمن يقول ابن كثير : سكن الجعد الكوفة فلقيه فيها الجهم بن صفوان ، فتقلد هذا القول عنه[4] وهناك عرف الجهم منهج الجهد وهو منهج التأويل وعدم الاهتمام بعلم الحديث ، وقد راعه الحشو الهائل الذى أدخل فى

---

(١) جمال الدين القاسمى الدمشقى ــ تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٦ .

(٢) ابن حجر العسقلانى ــ الميزان : جـ ٢ ص ١٤٢ والذهبى : ميزان الاعتدال جـ ١ ص ١٨٥

(٣) ابن العماد : شذرات جـ ١ ص ١٦٩ ــ ١٧٠ وابن كثير تاريخ . جـ ١ ص ٢٦ ــ ٢٧ ، وكذلك جـ ٩ ص ٣٥٠ ــ وابن الأثير ــ الكامل جـ ٥ ص ١٢٧ .

(٤) ابن كثير : تاريخ ... جـ ٩ ص ٣٥٠ .

الحديث ، كما راعه عدم اهتمام المحدثين « بالدراية » واقتصارهم فقط على الرواية ، ويقول ابن حجر « وما علمته روى شيئاً ولكنه زرع شرّاً عظيما » . ثم رجع إلى ترمذ ، وقد امتلأ حماساً لآرائه التي سنفصلها فيما بعد، وبدأ ينشرها ويذيعها، وكان ذا أدب ونظر وذكاء وفكر وجدال ومراء ، ثم انتقل إلى بلخ حيث كان يعيش هناك المفسر المشهور مقاتل بن سليمان (المتوفى عام ١٥٠هـ) وكان يصلى معه فى مسجده ، ثم اختلفا واستطاع مقاتل بن سليمان بما له من نفوذ أن ينفيه إلى ترمذ ، فبقى بها حتى دعاه الحارث بن سريج لمشاركته فى حربه ضد بنى أمية وشارك الجهم فى الحرب ، حتى قتل الحارث وجهم فى قصة محزنة عام ١٢٨ [١] فقتله إذن كان لسبب سياسى وليس لسبب دينى . وأما أن هشام بن عبد الملك أرسل إلى عامله على خراسان نصر بن سيار : أما بعد ، نجم قبلك رجل يقال له جهم من الدهرية ، فإن ظفرت به فاقتله . . فهذا فقط ذر للرماد فى العيون ، فجهم لم يكن من الدهرية ، وإنما كان ، كما لاحظ القاسمى بحق ، كاتب الحارث بن سريج ، وكلاهما كانا يدعوان لله ولرسوله [٢] .

ما هى العلل التى دعت جهماً إلى القيام بنشر آرائه ؟

أولاً : معبد الجهنى — فقد راعت آراء معبد الجهنى فى القدر جهماً ، وكان جهم جبريّاً ، فقام فى خراسان يدعو إلى اعتناق فكرة الجبر المطلق .

ثانياً : مقاتل بن سليمان — قلنا إن جهماً ذهب إلى بلخ ، وقابل فيهما المفسر المشهور مقاتل بن سليمان وكانت شهرته قد عمت البلاد الإسلامية . ولكن مقاتلا كان مشبهاً ، بحيث يقول الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان « أفرط جهم فى نفى التشبيه حتى قال إنه تعالى ليس بشىء ، وأفرط مقاتل فى معنى الإثبات حتى جعله مثل خلقه ، إن هذا معطل وذاك مشبه ، وإن لهما رأيين خبيثين » ونستخلص من هذا أن جهماً نادى بنفى الصفات حين رأى مقاتل ابن سليمان ينادى بالتشبيه . وتقول المصادر إن مقاتلا كان يضبط الإسناد ، وكان يقص فى الجامع بمرو ، فقدم جهم ، فجلس إلى مقاتل ، فوقعت العصبية ، أى فوقعت الشحناء والبغضاء بينهما ، فوضع كل واحد منهما كتاباً على الآخر . ويقول الجوزجانى « كان مقاتل دجالا جسوراً » [٣] ولم يصل إلينا كتاب جهم ، ولكن بقيت أجزاء من تفسير مقاتل كما أن كتاب الاستقامة والرد على أهل الأهواء لخشيش بن أصرم (المتوفى عام ٢٥٥هـ)

---

(١) الطبرى — تاريخ الأمم والملوك جـ ٧ ص ٢٢٠ ، ١٢١ ، ٢٣٦ وأيضاً ٢٣٧ وما بعدها وجـ ٩ ص ٤٢ ، ٤٣ — وابن الأثير ، الكامل جـ ٥ ص ١٢٧

(٢) القاسمى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ١٢ ، ١٣

(٣) الذهبى : ميزان الاعتدال جـ ٣ ص ١٦٩ .

ما زال موجوداً ، وخشيش من أعظم النقلة ولكنه كان حشوياً[١] ومع أن الكتابين ليسا بين يدى الآن ، ولكن قد نشر كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع لأبى الحسين أحمد بن عبد الرحمن الملطى (المتوفى عام ٢٧٧هـ) ويعتبر هذا الكتاب من أقدم الكتب التى تكلمت عن الفرق الإسلامية الأولى . وقد استند الملطى فى عرض آراء جهم على كتابى مقاتل وخشيش .

كانت هناك إذن عداوة ضارية بين جهم والحشوية . وقد تغالى جهم فى التنزيه قدر تغالى أعدائه فى الحشو والتشبيه والتجسيم . وهذا ما دعا الملطى أن يردد التهمة القديمة التى وضعها كتاب الرد على الزنادقة والجهمية : أن الجهم بن صفوان اشتق كلامه من السمنية ، أو أنهم شككوه فى دينه ، حتى ترك الصلاة أربعين يوماً . وقال : لا أصلى لمن لا أعرفه ، ثم خرج بعد عزلته واشتق هذا الكلام ، أى كلام السمنية ، وبنى عليه من بعده آراءه فى التنزيه[٢] .

وهذا الكلام لا أساس له من الصحة . وقد رأينا من قبل كيف حاول بن النديم أن يرد آراء الجعد بن درهم إلى المانوية ، كما أن ابن تيمية يجعله فيلسوفاً صابئياً حرنانياً ، تلك محاولة قام بها خصوم المذاهب . وفى الحقيقة أن الجهم بن صفوان كان مفكراً مسلماً . بل خرج داعياً مع الحارث بن سريج إلى الكتاب والسنة ، أو بمعنى أدق كان يؤمن بالأصل الإسلامى المشهور « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » وقد لاحظ البغدادى والإسفراييني مع شدة عداوتهما لمخالفى مذهب أهل السنة والجماعة — أن جهم بن صفوان كان يحمل السلاح ويحارب السلطان[٣] . ويقول الإسفراييني « ومع هذه البدع التى حكيناها عنه ، كان يعانى الخروج وتعاطى السلاح وكان يحمل السلاح ويخرج على السلطان وينصب القتال معه ، ورافق الحارث ابن سريج فى وقائعه ، وخرج على نصر بن سيار حتى قتله سلم بن أحوز المازنى فى آخر أيام المروانية[٤] . ويقول السلفى المتأخر جمال الدين القاسمى الدمشقى أن الجهم بن صفوان ومخدومه الحارث بن سريج كانا « يقيمان أحكام الكتاب والسنة ، وجعل الأمر شورى ، وأبى الانغماس فى إمرة الظالمين ، ورفض أعطياتهم والعمل لهم » . وفى موضع آخر يقول « إن الدهرية لا يقرون بألوهية ولا بنبوة ، وجهم كان داعية للكتاب والسنة ، ناقماً على من انحرف عنهما مجتهداً فى أبواب من مسائل الصفات ، فلا يستحل نبزه بالدهرية »[٥]

---

(١) مقدمة التنبيه فى الرد على أهل الأهواء ص ٧ .

(٢) الملطى : التنبيه ص ٩٦ .

(٣) البغدادى : الفرق ص ١٢٨ .

(٤) الإسفراييني : التبصير . . ص ٦٤ .

(٥) جمال الدين القاسمى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص ١١ ، ١٢ ، ١٣ .

ثالثاً : المنهج العقلي — إن تحكيم العقل في النصوص كان دعوة جديدة بدأها الجعد ورأى جهم صحتها . وبخاصة أن اليهود والنصارى من ناحية ، والمانوية والمذاهب الفارسية من ناحية كانت تتقدم بقسوة وقوة لمحاربة الإسلام ومجادلته ، فرأى أن منهج الحديث لا يفيد بشيء ، بل إنه يحمل إلى الإسلام سموماً شديدة لم يقو علماء الحديث على مقاومتها ، فانبرى لوضع هذا المنهج : وهو المنهج الذى اعتنقه المعتزلة فيما بعد ، وحاربوا به أعداء الإسلام .

ولا شك أن للجهم بن صفوان فضلا كبيراً على الإسلام ، ولكنه ، كما يقول محمد بن زاهد الكوثرى في مقدمته الرائعة لتبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى ، « أفرط في النفى حتى قال : إن الله لا يوصف بما يوصف به العباد ، ولم يفرق بين الاشتراك في الاسم والاشتراك في المعنى ، والممنوع هو الثانى دون الأول وبشرط كونه وارداً في الشرع ، لأن العلم مثلا مما ورد وصف الخالق به والمخلوق ، مع أنه ليس بمشترك بينهما في المعنى ، لأن علم الله حضورى وعلم المخلوق حصولى ، وكذلك بقية الصفات »[1] .

آراء الجهم بن صفوان الكلامية

قلنا إن منهج الجهم بن صفوان — الذى أدخله فى الحياة العقلية الإسلامية — هو التأويل ، فبدأ يطبق منهج التأويل على كل المشكلات العقلية التى كانت تشغل العالم الإسلامى حينئذ ومع أن كتابه الذى وضعه عن مقاتل بن سليمان لم يصل إلينا ، إلا أن جملة آرائه قد احتفظ بها مؤرخو الفرق . كما أن نشر كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطى قد كشف لنا عن مجادلاته مع مقاتل بن سليمان ، إذ أن الملطى استند فى تفنيد آراء الجهم على آراء مقاتل . وسأقدم لكم ملخصاً عاماً لأهم آرائه .

مشكلة الألوهية

(ا) الذات والصفات :

الله ذات فقط ، وليس شيئاً ، « لا يقال إنه شيء ، لأن الشيء هو المخلوق الذى له مثل » ، ولأن ذلك تشبيه لله بالأشياء[2] . ويقول الملطى إن جهماً يقول « إن الله لا شيء

---

(١) محمد بن زاهد الكوثرى ، مقدمة تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى : لابن عساكر ص ١٢ .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ١٨١ ، ٢٨٠ ج ٢ ص ٥١٨ والملطى — التنبيه ص ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ .

وما من شيء ولا في شيء » ، ويبدو أنه كان يرد على طوائف من المسلمين تقرر أن الله شيء بمعنى أنه جسم ، إذ أن الأشعري يقرر أن المشبهة تقول « معنى أن الله شيء ، معنى أن جسم » . فجهم إذن ينكر شيئية الله بمعنى جسميته ، أو أنه موجود بمعنى الوجود الحسي . ولكن هل معنى هذا أن جهماً ينفي الصفات الأزلية كلها وأنه معطل للصفات وأنه ليس له (تعالى) علم ولا قدرة ولا رحمة ولا غضب ولا نحو ذلك من صفاته[1] ! ؟ يذكر الملطي : إن جهماً يقول « لا يقع عليه صفة ، ولا معرفة شيء ، ولا توهم شيء ، ولا يعرفون الله فيما زعموا إلا بالتخمين فوقعوا عليه اسم الألوهية ، ولا يصفونه بصفة تقع عليها الألوهية »[2] .

إن الشهرستاني يقول إن جهماً « نفى الصفات الأزلية » ، ولكنه استدرك فقال إن جهماً يقرر أن الله « لا يجوز أن يوصف بصفة يوصف بها خلقه ، لأن ذلك يقتضي تشبيهاً ، فنفى كونه حياً عالماً ، وأثبت كونه قادراً فاعلا خالقاً ، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق »[3] . وعند البغدادي أن جهماً يقول « لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره كشيء وموجود وحي وعالم ومريد ونحو ذلك ، ووصفه بأنه قادر وموجد ، وفاعل وخالق ومحيي ومميت لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده »[4] . وكذلك الإسفراييني : « كان جهم يقول إن الله تعالى لا يوصف بشيء مما يوصف به العباد ، فلا يجوز أن يقال في حقه إنه حي أو عالم ، أو مريد أو موجود ، لأن هذه الصفات تطلق على العبيد وقال : إنما يقال في وصفه أنه قادر ، موجد ، فاعل ، خالق ، محيي ، ومميت ، لأن هذه الصفات لا تطلق على العبيد[5] ونرى من هذا أن جهماً لا ينفي الصفات الأزلية وإنما يحاول فقط تنزيه الذات عن كل ما يعلق بها من شوائب التمثيل والتشبيه ؛ فاحتفظ لله بصفات القدرة والإيجاد والفعل والخلق والإحياء والإماتة ، فجهم ليس معطلا بإطلاق ، وإنما كان ينكر التشبيه الذي انتشر على أيدي الحشوية من أمثال مقاتل بن سليمان تحت تأثير يهودي ومسيحي .

أنكر جهم الصفات الأزلية التي يوحي مدلولها بالمشاركة مع المخلوقات ، وكانت أهم مشكلة تصادفه في هذه الصفات هي مشكلة العلم ، فقرر جهم أن علم الله محدث ، هو أحدثه فعلم به ، وأنه غير الله . وينقل عنه ابن حزم أن « لو كان علم الله تعالى لم يزل ، لكان لا يخلو عن أن يكون هو الله أو هو غيره ، فإن كان علم الله غير الله وهو لم يزل ، فهذا تشريك

---

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٢ ص ٢٠ .
(٢) الملطي : التنبيه ص ١٩٣ ، ١٩٤ – ونقل الملطي لا يتسم بالحيدة .
(٣) الشهرستاني – الملل جـ ٦ ص ١٢٣ .
(٤) البغدادي : الفرق بين الفرق .. ص ١٢٨ .
(٥) الإسفراييني : التبصير .. ص ٦٤ .

لله تعالى وإيجاب الأزلية لغيره تعالى وهذا كفر ، وإن كان هو الله ، فالله علم ، وهذا إلحاد[١]

ولكن كيف أحدث هذا العلم ؟ نقل الأشعرى عنه نصين مختلفين . أحدهما أنه « قد يجوز عنده أن يكون الله عالماً بالأشياء كلها قبل وجودها بعلم يحدثه قبلا » ومعنى هذا أن علم الله حادث ، ولكن الله أحدثه قبل حدوث الأشياء . والنص الآخر هو : « أن الله يعلم الشىء فى حال حدوثه . ومحال أن يكون الشىء معلوماً وهو معدوم ، لأن الشىء عنده هو الجسم الموجود وما ليس بموجود فليس بشىء فيعلم أو يجهل[٢] ، ومعنى هذا أن علم الله حادث بحدوث الحادثات . ولكن المرجح أن الجهم يذهب إلى القول الثانى والأشعرى يقرر فى موضع آخر أن الجهم يقول : « إنه لا يقال إن الله لم يزل عالماً بالأشياء قبل أن تكون »[٣] .

ويقرر جهم أن علم الله حادث لا فى محل ، أو بمعنى أدق أثبت للبارى علوماً حادثة لا فى محل[٤] . ويعلل جهم هذا بما يأتى : لا يجوز أن يعلم الله الشىء قبل خلقه ، لأنه لو علم به قبل خلقه ، لم يخل إما أن يكون علمه بأنه سيوجده يبقى بعد أن يوجده أم لا ، ولا يجوز أن يبقى لأنه بعد أن أوجده لا يبقى العلم بأنه سيوجده ، لأن العلم بأنه أوجده غير العلم بأنه سيوجده ضرورة ، وإلا لانقلب العلم جهلا وهو على الله سبحانه محال . وإن لم يبق علمه بأنه سيوجده بعد أن أوجده ، فقد تغير ، والتغير على الله محال . وإذا ثبت هذا تعين أن يكون علمه حادثاً بحدوث الإيجاد ، وذلك يؤدى إلى أن ذاته محل للحوادث ، وهو محال . وإما أن يحدث علمه فى محل ، وهو أيضاً ، لأنه يؤدى إلى أن يكون المحل موصوفاً بعلم البارى تعالى ، وهو محال . فتعين أن يكون علمه حادثاً فى محل[٥] .

يقدم هذا النص الرائع الذى أورده لنا البغدادى والشهرستانى صورة من صور تفكير الجهم . إن الجهم يحاول فى هذا النص تنزيه الذات المطلقة عن كل تغير ، والعلم كصفة أزلية تتناول المعلومات الحادثة ، ستؤدى فى نظر الجهم إلى تغير فى العلم ، وبالتالى إلى تغير فى الذات ، ثم لا يمكن أن يكون العلم فى محل لأن العلم هو علم بالحادثات ، وهذا المحل إما أن يكون ذات الله ، فتكون ذات الله محلا للحوادث . . . هذا ما سيذهب إليه الكرامية فيما بعد ، وهو محال عند الجهم . وإما أن يكون فى محل ، فيكون المحل موصوفاً بصفات العلم الإلهى ، وهذا محال ؛

---

(١) ابن حزم : الفصل ج ١٢ ص ١٢٧ ، وما بعدها وقد أورد ابن حزم نصوصاً فى غاية الأهمية للجهم بن صفوان .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين .. ج ١ ص ٤٨٤ .

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين .. ج ١ ص ٣٨ .

(٤) البغدادى : الفرق بين الفرق .. ص ١١٣ والوافى الصفدى ١٤٧ — ١٤٨ .

(٥) البغدادى : نفس المصدر نفس الصحيفة والوافى الصفدى بنفس الورقة .

وقد دعاه هذا إلى « أن يثبت علوماً حادثة بعدد المعلومات الموجودة »[1] فالعلم الحادث يتجدد دائماً بتجدد الحوادث .

والكلام كالعلم صفة حادثة ، فلم يكلم الله موسى بكلام قديم ، وإنما بكلام أحدثه ، « كانوا يقولون إن الله تعالى لا يتكلم ، بل خلق كلاماً فى غيره ، وجعل غيره يعبر عنه ، وأن قوله تعالى « وإذ نادى ربك موسى » وقول النبى : إن الله ينزل كل ليلة فيقول : من يدعونى فأستجيب . . . إلخ . معناه أن ملكاً يقول ذلك عنه كما يقال : نادى السلطان » . وهنا تأتى مشكلة القرآن ، وقد أجمعت المصادر على أن الجهم كان يقول بخلق القرآن[2] . ولكن الأشعرى يمدنا بالنص الآتى : « وحكى زرقان عن الجهم أنه كان يقول : إن القرآن جسم ، وهو فعل الله »[3] . فما هو المقصود بكلمة جسم ؟ هل المقصود بها أنه « شىء موجود » وما دام القرآن هو شىء موجود فهو حادث وليس بقديم ، ومن ثمة فهو مخلوق ؟ أو أن وصف القرآن بجسم ونسبته إلى جهم هو إلزام من أعدائه ؟ وهل اتخذت كلمة جسم مصطلحها الفنى فى ذلك الوقت المبكر ؟ هل هى تشير إلى « شىء » أم تشير إلى « جوهر » ؟

إننى أميل إلى القول بأنه استخدم الكلمة ، وأنه استخدمها بمعنى « شىء موجود » ، والشىء الموجود لابد أن يكون جسماً ، خاصة وأنه استخدم كلمة الجسم للحركة فيقول « إن الحركات أجسام »[4]. وهذا نص أيضاً يورده الأشعرى عن زرقان عن جهم : « أنه كان يزعم أن الحركة جسم ومحال أن تكون غير جسم ، لأن غير الجسم هو الله سبحانه ، فلا يكون شىء يشبهه »[5] وهنا يتضح لنا منطق الجهم : هناك جسم ولا جسم ، أما الجسم فهو الموجودات ، واللاجسم هو الله فقط أو هو الذات الإلهية وحدها منفردة لا شىء بجوارها ، والقرآن موجود فهو جسم. ومن العجب أننا سنجد عند الكرامية العكس تماماً ، فالكرامية تقول : إن الموجودات جسم وعرض ، والله وحده هو الجسم . ولكن الكرامية أو محمد بن كرام مات عام ٢٥٥هـ أى مات بعد مائة عام من وفاة الجهم ، فمن المحتم إذن أن الجهم كان ينكر أقوال مقاتل بن سليمان ، ولا بد أن مقاتلا كان يعيش فى وسط يهودى ومسيحى ، أخذ عنه التجسيم والتشبيه ، وفرخ التجسيم وباض فى خراسان حتى وجد ابن كرام البيئة الصالحة له .

وأنكر الجهم بن صفوان أيضاً حدوث الحوادث فى ذات الله ، وقد نادى بعكس هذا

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل .. جـ ١ ص ١١٤ .

(٢) انظر أيضاً ابن تيمية – موافقة . جـ ١ ص ١٨٧ – ومجموعة الرسائل جـ ٢ ص ٢٦.

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٥٨٩ .

(٤) نفس المصدر السابق نفس الصحيفة .

(٥) نفس المصدر السابق جـ ٢ ص ٣٤٦ .

محمد بن كرام فيما بعد ، ولا شك أيضاً أنها كانت عقيدة مقاتل بن سليمان ، وأن الجهم كان ينكرها بشدة وقوة . هل هناك مصدر خارجى لفكرة الجسمية والتشبيه فى ذلك الوقت ؟ إن المؤرخين الإسلاميين اتهموا مقاتل بن سليمان أنه كان يأخذ عن اليهود والنصارى ما يوافقه ، وقد فشا التجسيم والتشبيه لدى الاثنين خلال العهد القديم وتفسيراته كما نعلم . ولكن فكرة « جسمية الموجودات » هى فكرة رواقية ، وجسمية الحركة أيضاً فكرة رواقية ، وقد كانت الرواقية منتشرة فى كنائس النصارى . ولكن إذا كان مقاتل بن سليمان قد استخدم كل هذا التفكير الرواقى أو اليهودى أو المسيحى ، فإن جهماً لم يستخدمه على الإطلاق ، لقد وضعت المجسمة الله فى الكون ، واعتبرته الجسم الوحيد ، أما الجهمية ، فقد اعتبرت الله خارج الكون واعتبرت كل ما غير الله جسماً . إن منطق الأولى سيؤدى إلى نتائج خطيرة فى تاريخ الفكر الإسلامى لا محل للكشف عنها الآن ، أما منطق الجهمية فسيؤدى إلى التنزيه المطلق .

وقد انتقل التجسيم إلى الكرامية كما نعلم ، وانتقل من الكرامية إلى تقى الدين بن تيمية ، ومنه إلى السلف المتأخرين ، وانتقل التنزيه إلى المعتزلة ولكن كلتا الطائفتين لم تحلا الإشكال ، إنما كان حله على يد مفكرى الأشاعرة بمبدئهم الخالد: وهو أن لله صفات لا ينبغى أن يقال إنها هى أو غيره ، ولا هى هو ولا هى غيره ، ولا إنها موافقة أو مخالفة ولا إنها تباينه أو تلازمه أو تتصل به أو تنفصل عنه ، أو تشبهه أولا تشبهه ولكن يجب أن يقال : إنها صفات له موجودة به ، قائمة بذاته مختصة به »[1] .

وقد انتصرت عقيدة الأشاعرة خلال العصور ، وسادت العالم الإسلامى حتى الآن .

(ب) رؤية الله :

وتلك مشكلة أخذت مكانها الكبير فى اختلافات الفرق ، وقد ذهب أهل السنة والجماعة إلى إمكان رؤية الله فى اليوم الآخر . واستندوا على دليل عقلى هو أن كل ما لا تصح رؤيته ، لم يتقرر وجوده ، كالمعدوم ، وكل ما صح وجوده جازت رؤيته — كسائر الموجودات . ثم أخذ الأشاعرة يفسرون الآيات القرآنية الواردة فى إمكانية الرؤية ، ومنها قول الله (تحيتهم يوم يلقونه سلام) ، واللقاء إذا أطلق فى اللغة وقع على الرؤية خصوصاً ، حيث لا يجوز فيه التلاقى بالذوات والتماس بينهما »[2] . أى أنه لا يجوز أن تتلاقى وتتماس ذات الله بذوات المخلوقات . فمعنى اللقاء هنا هو الرؤية ، ثم قول الله « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » وقوله « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ، ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة

---

(١) الإسفرايينى : التبصير فى الدين ص ١٠٠ .

(٢) الملطى : الرد .. ص ١٠٨ — ١٠٩ وهامش الكوثرى .

أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون » . والحسنى هى الخلود فى الجنة ، وليس وراء الجنة من نعيم سوى رؤية الله . وهناك آيات كثيرة متعددة تثبت الرؤية لكن جهماً أنكر النظر إلى الله. ويستند هذا الإنكار على أصله أن الله ليس بموجود ، « وما لا يتقرر وجوده ، لا تصح رؤيته » ولقد أخطأ جهم فى هذا خطأ شديداً ، لقد ذهب بالتنزيه إلى حد فعال . ولكن ليس معنى إنكار وصفه تعالى بصفة يشارك فيها المخلوق ، أن ننكر حقيقة قرآنية سمعاً ، وأيد السمع فيها اجتهاد العقول .

ولكن جهماً سار هنا إلى النتائج اللازمة لمنطقه المتحجر الجامد، فتنكب الحقيقة ، حتى أدركها — خلال اختلافات الفرق — مشيخة الأشاعرة من ناحية، ومشيخة الماتريدية من ناحية ، وقد وافق المعتزلة من بعد جهماً فيما ذهب .

(ح) فناء الخلدين أو فناء الحركة :

أثيرت مسألة فناء الخلدين عند اليهود من قبل كما ذكر المقدسى ثم أثيرت نفس المسألة عند المسلمين فثمة روايات عن ابن مسعود أنه قال : يأتى على جهنم زمان تخفق أبوابها ليس فيها أحد ، وذلك بعد ما لبثوا أحقاباً . وكذلك عن الشعبى « جهنم أسرع الدارين خراباً » ، وكذلك عن عمر « لو لبث أهل النار فى عدد رمل عالج ، لكان لهم ما يرجون » . فمن ناحية النقل ، ثمة اختلاف فى أبدية النار[١].

ولقد اتهم جهم بن صفوان بأنه نادى بفناء الخلود ، أو بمعنى أدق بانتهاء الجنة والنار[٢] ، فهو يقرر صراحة أن حركات أهل الخلدين تنقطع ، والجنة والنار يفنيان بعد دخول أهلهما فيهما وتلذذ أهل الجنة بنعيمها ، وتألم أهل النار بجحيمها »[٣] وفى نص آخر « الجنة والنار تفنيان وتبيدان ، ويفنى أهلهما حتى يكون الله موجوداً لا شىء معه ، كما كان موجوداً لا شىء معه ، وأنه لا يجوز أن يخلد الله أهل الجنة فى الجنة ، وأهل النار فى النار »[٤] وفى نص ثالث « لمقدرات الله ومعلوماته غاية ونهاية ولأفعاله آخر ، وإن الجنة والنار تفنيان ويفنى أهلهما، حتى يكون الله سبحانه آخراً لا شىء معه كما كان أولا لا شىء معه »[٥] . والمحاولة كما نرى محاولة للتنزيه المطلق ، إذ أن القدم والسرمدية لله وحده فهو والآخر . بل يقرر الجهم أن

---

(١) المقدسى — البدء جـ ١ ص ١٩٩ إلى ٢١٣ .

(٢) الملطى : التنبيه ص ٩٥ ، ٩٦ ويورد الملطى إلزامات بعيدة تماماً عن روح المذهب الجهمى وانظر أيضاً ١٣٠ ، ١٣١ .

(٣) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ١١٥ ، والوافى للصفدى ١٤٧ ، ١٤٨ .

(٤) الأشعرى مقالات جـ ٢ ص ١٤٨ ، ١٤٩ .

(٥) نفس المصدر جـ ١ ص ١٦٤ وكذلك جـ ٢ ص ٤٧٤ .

« معنى الآخر أنه لا يزال كائنًا موجوداً ولا شيء سواه ولا موجود غيره »[١] فكل شيء يفنى ولا يبقى إلا الله، ولكل شيء غاية ونهاية وآخر حتى الجنة والنار . والجهم هنا يفسر معنى « الآخر » التي أوردتها النصوص القرآنية تفسيره الخاص المنزه ، ولكنه يستند فى الآن عينه على مبدأ فلسفى : « لا يتصور حركات لا تتناهى آخراً ، كما لا تتصور حركات لا تنتهى أولا »[٢] والحركة — كما قلنا — جسم ، والجسم موجود له مبدأ ونهاية ، فهى حادثة ، والحادث يفسد . . وكذلك الجنة والنار وحركات ساكنيها .

وحاول جهم أن يفسر الآيات التى تؤكد الخلود تفسيراً مجازياً ، فحمل قوله تعالى « خالدين فيها » على المبالغة والتأكيد دون الحقيقة فى التخليد ، كما تقول « خلد الله ملك فلان » وهذا منهج فى التأويل عجيب . ثم بحث فى الآيات لعله يجد فيها ما يحقق فكرة الانقطاع ، فقابلته الآية : « خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك » (الآية ٢٠٨ — هود ١١) ، فرأى فيها اشتراطاً واستثناء ، والخلود والتأبيد لا شرط فيه ولا استثناء[٣] وقد تناسى جهم الآيات الكثيرة التى تقرر بقاء الجنة بقاء سرمدياً : (لهم فيها نعيم مقيم) ، (خالدين فيها أبداً إن الله عنده أجر عظيم) (ما عندكم ينفد وما عند الله باق) (لا يذوقون فيها الموت) (وأن الآخرة هى دار القرار) (ماكثين فيها أبدا) (فادخلوها خالدين) (وما هم منها بمخرجين) . وعن بقاء النار : (لا يقضى عليهم فيموتوا) (لا يموت فيها ولا يحيى) (يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم) .

وينبغى أن نلاحظ أن الجهم بن صفوان يقرر أن الله قادر على أن يخلق أمثال الجنة والنار بعد فنائهما ، ولكن الأمر هو أنه لابد لكل حركة من نهاية ، إن الحركة لا تبقى زمانين — إن أردنا أن نعبر عن فكرته فى فناء الحركة بتفسير أحدث بكثير من زمن جهم .

ويتكلم أبو الهذيل العلاف عن سكون الحركة فى أهل الجنة والنار ، وسنرى تقى الدين ابن تيمية يؤمن بنهاية النار ، وأن أهلها يخرجون منها جميعاً بعد استيفاء العقاب . وقرر الجهم أيضاً أن الله لم يخلق الجنة بعد ، أما جنة آدم فقد خلقها وأفناها ، أراد بهذا أيضاً إنكار قدم الجنة[٤] .

---

(١) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ٢١١ .

(٢) الوافى للصفدى ص ١٤٧ ، ١٤٨ وابن تيمية . موافقة جـ ١ ص ١٨٦ .

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ١٦٣ .

(٤) الملطى : التنبيه ص ١٣٠ ، ١٣١ .

المشكلة الإنسانية

(ا) الجبر :

الجبر فى الاصطلاح الفنى الكلامى هو نفى الفعل حقيقة عن الإنسان ، وإضافته إلى الله . وقد اختلفت المجبرة إلى قسمين : مجبرة خالصة ، وهى التى لا تثبت فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا . وجبرية متوسطة ، وهى التى تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا . وقد اعتبر الجهم ابن صفوان من الجبرية الخالصة[1] ، والنصوص التى وردت إلينا واضحة فى ذلك ؛ فالشهرستانى ينقل عنه أنه يقول فى القدرة الحادثة : « إن الإنسان ليس يقدر على فعل ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور فى أفعاله ، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات ، وينسب إليه الأفعال مجازاً كما ينسب إلى الجمادات ، كما يقال أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وتغيمت السماء وأمطرت ، وأزهرت الأرض وأنبتت ، إلى غير ذلك . والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر ، وإذا ثبت الجبر فالتكليف جبر »[2] وهذا كلام فى الجبر خالص ، يعتبر الجهم فيه الإنسان كالحيوان والجماد، وينكر الاستطاعة وهى القدرة على الفعل. يقول البغدادى إن جهماً قال «بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال وأنكر الاستطاعات كلها ، وقال لا فعل ولا عمل لأحد غير الله ، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز ، كما يقال: زالت الشمس ، ودارت الرحى ، من غير أن يكونان فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به »[3] ويردد نفس الشىء الإسفراييني فى التبصير[4] .

ولكن النص الرائع الذى حفظه لنا الأشعرى يوضح لنا موقف الجهم توضيحاً أدق ، يقول الجهم : « لا فعل لأحد فى الحقيقة إلا لله وحده ، وأنه هو الفاعل ، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز ، كما يقال : تحركت الشجرة ، ودار الفلك ، وزالت الشمس ، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك الله سبحانه . ولكن الإنسان يختلف عن هذه الجمادات بعض الاختلاف » يقول الجهم: « إنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل ، وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً له »[5]. فالإنسان إذن ليس مجبراً جبر الحيوانات أو الجمادات الصماء،

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ١١٣ .

(٢) نفس المصدر جـ ١ ص ١١٣ ، ١١٤ .

(٣) البغدادى : الفرق ص ١٣٨ .

(٤) الإسفراييني : التبصير ص ٦٣ .

(٥) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٧٩ .

إن الله خلق له قوة بها يفعل وبها يريد ، وخلق له اختياراً انفرد به الإنسان دون غيره من الكائنات . فالجهم جبرى لا شك فى ذلك ، ويقرر أن الله هو الفاعل على الحقيقة ، ولكنه يرى أن فى هذا الجبر بعض الاختيار ، إنه يقترب إلى حد ما من المذهب الكسبى ، العقيدة الناجية : عقيدة الأشاعرة .

وينبغى أن نلاحظ أن هذا الأصل يفصل بينه وبين المعتزلة فصلا تاماً ، فالمعتزلة نادوا بالقدرة الإنسانية المستقلة الحرة ، ولم يجعلوا على سلطان أفعال الإنسان سلطاناً .

(ب) الإيمان :

الإيمان عند الجمهور هو ما وقر فى القلب ونطق به اللسان ، وقد اختلفت طوائف المسلمين فيما بعد اختلافاً شديداً فى هذه المسألة : ويبدو أن جراثيم الخلاف قد وجدت عند الجهم وقد ذكر القاضى عبدالجبار أن واصل بن عطاء قد أرسل تلميذه حفص بن سالم لمناظرة جهم فى قوله بأن الإيمان خصلة واحدة، وهى المعرفة[1] ؛ وقد نقل إلينا فيما نقل من عباراته أنه يزعم « أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ماجاء من عند الله فقط ، وأن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارح فليس بإيمان » . فالإيمان إذن لايتناول إلا الباطن بحيث إن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه ، فإنه لا يكفر بجحده ، « فالمعرفة بالله فحسب شرط العقد ، العلم أو المعرفة لا تزول بنطق اللسان ، « والإيمان لا يتبعض » أى لا ينقسم إلى عقد وقول وعمل . « ولا يتفاضل أهل القبلة فيه ، كلهم سواء: إيمان الأنبياء وإيمان الأمة على نمط واحد ، إذ أن المعارف لا تتفاضل »[2] وفى نص آخر يقول « إن الكفر خصلة واحدة وبالقلب يكون : وهو الجهل بالله »[3] .

وقد أدى هذا الأصل من أصول عقيدة جهم إلى هجوم أهل السنة والجماعة عليه ، فالإيمان باتفاق المسلمين لا يخرج عن أعمال القلب والجوارح وما تركب منهما ، فهو : تصديق القلب بما علم مجىء الرسول صلى الله عليه وسلم به ودعاوى الخلق إليه وحثه الأدلة عليه ، مع التلفظ بالشهادتين وعدم الإتيان بأعمال الكفر . وقد حمل إلينا التاريخ مناقشة الإمام أبى حنيفة النعمان الجهم، وأن جهماً أخبر الإمام أن عقيدته أن من عرف الله بقلبه

---

(١) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٤١ .

(٢) الأشعرى : مقالات جـ ١ ص ١٣٢ ، والبغدادى : الفرق ص ١٢٨ ، الشهرستانى : الملل جـ ٢ ص ١١٥ .

(٣) الأشعرى نفس المصدر ص ١٤٢ .

وعرف أنه واحد لا شريك له ولا ند ، وعرفه بصفاته وأنه ليس كمثله شيء ثم مات قبل أن يتكلم بلسانه مات مؤمناً . وقد هاجمه أبو حنيفة الذى أعلن أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان(١) .

ونرى الإمام تاج الدين السبكى يعتبر قول جهم بن صفوان بأن الإيمان هو المعرفة فقط بدعة شنعاء لا أقبح منها . ويحاول السبكى أن يجد لجهم مخرجاً فيقول : «وأما جهم فنحن على قطع بأنه رجل مبتدع ، ومع ذلك لا أعتقد أنه ينتهى إلى القول بأن ما عاند الله ورسوله وأظهر الكفر وتعبد به، يكون مؤمناً لكونه عرف بقلبه . فلعل الناقل عنه حمل اللفظ ما لا يطيقه أو جازف الناقل عنه غيره» . ويضرب مثلا لهذا النقل الجاهل : ابن حزم الذى قرر فى كتابه الفصل أن الجهم بن صفوان وأبا الحسن الأشعرى يذهبان إلى أن الإيمان هو المعرفة بالله ، وإن أظهر الإيمان بلسانه وعباراته ، فإذا عرف الله بقلبه ، كان مسلماً(٢) . ويرى السبكى أن ابن حزم جاهل بالمذاهب الكلامية يتكلم بدون وعى ، وهذا حق ، وأن هذا كذب على الأشعرى والأشاعرة ، إذ أن الأشعرى وأصحابه يقولون إن من تلفظ بالكفر أو فعل أفعال الكفار فهو كافر بالله ، ولكنه إذا صح أن جهماً آمن بهذا المذهب «فهو مذهب مردود ، محجوج بالإجماع ، لا يعبأ به ولا يلتفت إلى قائله وليس جهم ممن يعتد بقوله ، ولولا الوفاء بتعداد المذاهب لما ذكرنا هذا الرجل ولا مذهبه فإنه رجل ولاج خراج هجام على خرق حجاب الهيبة ، بعيد عن أغوار الشريعة ، يزعم أنه ذو تحقيقات باهرة ، وما هى إلا ترهات قاصرة ، ويدعى أن له مثاقب فى النظر ، وما هى إلا عقارب أو أضر» . ثم حين يذكر المذهب المقابل للجهمية وهو مذهب الكرامية فى الإيمان وهو أنه إقرار الشهادتين فقط ، أى أنه «قول» — يقول : اعلم أن جهماً غاص فى المعانى بزعمه وأعرض عن الظواهر ، فسقط على أم رأسه ، قامت عليه حجج الشرع ، ومنعته على سبيل الحق أى منع ، وابن كرام انسحب على الظواهر ، وأعرض عن ضمائر القلوب ، فوقع من حالق الحق إلى حضيض الباطل ، وخرج عن قضايا العقول ، وتبرأ منه المنقول ، فلا هو على الحق ولا هؤلاء(٣) ، ونحن نتساءل : هل كان هناك فى خراسان ، فى موطن الكرامية فيما بعد — وفيها عشعشت وفرخت — من ينادى بأن الإيمان قول فقط ، فأعلن جهم ، مناقضاً هذا ، أن الإيمان معرفة بالقلب فقط ؟ ونلحظ أيضاً أن فى رأى جهم عنصراً شيعياً ، فالإيمان عند الشيعة هو معرفة بالقلب فقط !!

ولكن السبكى ، برغم مهاجمته العنيفة للجهمية وللجهم فى مسألة الإيمان، يحاول أن يجد

---

(١) السبكى المناقب جـ ١ ص ١٤٥ إلى ١٤٨ .

(٢) السبكى طبقات الشافعية جـ ١ ص ٤٣ .

(٣) السبكى : طبقات الشافعية ، جـ ١ ص ٤٥

له مخرجاً كما قلت ، فيذكر أن هناك من يقولون إن الإيمان لا يكون إلا فى القلب وحده دون سائر الجوارح ، ويقسم هؤلاء إلى فريقين . فريق يقول بأن الإسلام غير الإيمان ، وأن الإسلام يكون فى الجوارح وأن النطق لابد منه وأن القادر عليه بدون النطق به كافر لا تنفعه معرفة القلب . ويذكر السبكى أن القائلين بهذا هم أصحاب أبى الحسن الأشعرى . والفريق الثانى « لا يدرى مذهبهم فى الجوارح ما هو » . ويقول السبكى بأن القائلين بهذا هم الجهمية والبجلية أصحاب جهم بن صفوان والحسن بن الفضل البجلى ، ثم يضع هذا النص الجميل المتسامح وهو : « والذى يغلب على الظن أنهم يقولون: الإيمان معرفة القلب ، والإسلام النطق بالشهادتين ، وسائر الجوارح لا تسمى أعمالها إيماناً ولا إسلاماً » . وبهذا يبرئ السبكى الجهمية من الخروج على الإسلام فيقول : « وخرج من هذا أن أحداً لا يقول إن القادر على النطق بالشهادتين مسامح بتركه ، ولو قال ذلك قائل لراغم الشريعة وجاء بالخطة الشنيعة ، وخرق إجماع المسلمين ، وقدح فى دعوة سيد المرسلين [1]» بهذا الموقف المتسامح ، يعود السبكى إلى وضع جهم بن صفوان فى الإطار الإسلامى .

(حـ) إيجاب المعارف بالعقل :

إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع -[2] هى هذه القاعدة المشهورة التى وضعها جهم . وتفسيرها : أن العقل يوجب ما فى الأشياء من صلاح وقبح وفساد وحسن. العقل وحده هو الذى يفعل هذا قبل أن ينزل الوحى مقرراً أن هذا الشىء حسن وأن هذا قبيح . ولعل هذا الأصل الذى وضعه الجهم اتخذه المعتزلة فيما بعد، وبنوا عليه نظريتهم المشهورة فى المعرفة : « التحسين والتقبيح » .

جهم بن صفوان والمشبهة الحشوية

(ا) العرشية :

كان أول اختلاف بين الجهم بن صفوان وبين المشبهة حول العرشية وحقيقتها . ويبدو أن هذه المشكلة الدقيقة قد نشأت فى وقت مبكر تحت تأثيرات ودواع لغوية ، وأن الجهم قد راعه تفسير العرشية تفسيراً مادياً ، ومن المؤكد أن مقاتل بن سليمان كان يدعو إلى التفسير المادى لعرش الله . فوقف جهم له يدعو إلى تحكيم العقل فى تفسير العرش . ولكن كل ما نقله إلينا

---

(١) السبكى : طبقات الشافعية جـ ١ ص ٣٦ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ١١٥ والخياط — الانتصار ص ١٨١ ، ٢٢٢ .

الملطى هو فقرة عن أبى عاصم خشيش بن أصرم يقول فيها : « وقد أنكر جهم أن يكون الله على العرش» . أو أن جهماً أنكر الاستواء[١].

يورد خشيش الآيات والآثار التى تذكر العرش[٢] ويعلق أبوعاصم : من كفر بآية من كتاب الله فقد كفر بالله أجمع ؛ فمن أنكر العرش ، فقد كفر به أجمع ، ومن أنكر العرش ، فقد كفر بالله ، «وجاءت الآثار بأن لله عرشاً وأنه على عرشه . وقد لاحظ عالمنا الكبير المعاصر محمد بن زاهد الكوثرى : « وليس فى تلك الآيات والآثار شىء يدل على الاستقرار الحسى على العرش . وعلى التمكن بمكان[٣]. أما الآثار التى أوردها خشيش ، وفيها تصريح بمادية العرش ومادية الاستواء فهى من الإسرائيليات المرفوضة .

وألاحظ أن خشيش بن أصرم لم يورد أدلة جهم فى إنكار الاستواء ، كما أن جهماً لم ينكر العرش وإنما أنكر الاستواء المادى عليه . فقول خشيش بن أصرم بأن من كفر بآية من كتاب الله فقد كفر به أجمع — لا ينطبق على جهم ، إن جهماً لم ينكر الآية ولم ينكر العرشية ، وإنما فسر الاستواء بالاستيلاء ، وأنكر هذا التفسير الحسى الذى نفذ إلى التفسير القرآنى . وقد كان من المعروف عند العرب أن الاستواء هو الاستيلاء[٤]. وليس معناه الاستقرار فى مكان عرشه وجلوسه عليه . وقد أخذت مسألة العرشية بعد جهم ومقاتل بن سليمان مكانها الكبير فى خلافات الفرق .

وتتصل بالعرشية مشكلة الكرسية أو على الأقل تشبهها . هل لله كرسى مادى كما أن له عرشاً مادياً قال أبو عاصم « وأنكر جهم أن يكون لله كرسى» . ثم ذكر خشيش الآية « وسع كرسيه السموات والأرض » ثم ذكر بعض تفاسير لابن عباس ، وبعض الأحاديث الموضوعة ، مثل حديث المقام المحمود فى صورته المشبهة ، ثم حديث « ما من ليلة إلا ينزل ربكم إلى السماء ، وإذا نزل إلى السماء خر أهلها سجوداً »[٥] وهو حديث ضعيف ، ثم بعض الآثار الإسرائيلية عن وهب بن منبه .

---

(١) الملطى : التنبيه ص ١١٩ .

(٢) الملطى : التنبيه ص ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ .

(٣) الملطى : التنبيه ص ٩٧ هامش (١) .

(٤) يذكر ابن كثير أن الجهمية تستدل على إنكار الاستواء على بيت الشاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق

وقد قيل البيت فى بشر بن مروان الأموى وهو أخو عبد الملك بن مروان . البداية والنهاية جـ ٩ ص ٧ .

(٥) الملطى : التنبيه ، ص ١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ .

ولم ينكر جهم أن لله كرسيًّا كما تذكر الآية ، إنه ينكر الكرسى المادى الذى تصوره المشبهة والمقاتلية من أتباع مقاتل بن سليمان تحت تأثير يهودى ومسيحى ومزدكى ، وإنما أراد الله به أن وسعت قدرته ، ووسعت قوته الدنيا ، وليس معناه كرسيًّا ماديًّا . فالجهم إذن لا ينكر الآية القرآنية وإنما يفسرها ويحاول أن يؤولها تأويلا عقليًّا ، ولكن خشيش لم ينقل عنه نقلا صادقًا .

(ب) الله والمكان :

إن جهة « العلو » — أى أن الله فى أعلى ، وأن الله فى السماء — مشكلة شغلت أذهان المسلمين فيما بعد . ولكن يبدو أن المقاتلية — مقاتل بن سليمان وأتباعه — أثاروها أولا ، فانبرى جهم لإنكارها . يقول أبو عاصم أى خشيش : « وأنكر جهم أن يكون الله فى السماء دون الأرض » . ويقول الملطى إن جهمًا أنكر أن الله بائن عن الخلق ولا غير بائن ولا فوقهم ولا تحتهم ولا عن أيمانهم ولا عن شمائلهم[1] . وغاية جهم من الإنكار أن ينزه الله عن الجهة . ولكن خشيشًا أخذ يورد الآيات محاولا أن يثبت بها أن الله فى السماء ، كما حاول أيضًا أن يوجه الأنظار إلى أن جهمًا يقول إن الله فى الأرض دون السماء ، وهذا ما لم يقصده جهم . إن جهمًا يريد أن يبين تهافت الفكرة القائلة بأن الله فى السماء ، فيعترض : لم تقصرونه على السماء فقط ولا تضعونه فى الأرض أيضًا .

وينقل خشيش بن أصرم الآيات التى أوردها مقاتل ليثبت وجود الله فى السماء ، ونزوله إلى الأرض ، وصعوده إلى السماء . وقد علق الكوثرى على هذه الآيات بقوله « وليس فى شىء من تلك الآيات ما يدل على ثبوت العلو الحسى والعلو المكانى لله سبحانه المتعالى عن المكان ، ويبين بحق أن خشيشاً ليس ثقة فى علم أصول الدين وإنما هو ناقل عن المشبهة من أمثال مقاتل بن سليمان . ويتبين هذا بوضوح حين يذكر أن جهمًا ينكر أن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا ، ويرد خشيش بإيراد أثر عن أبى هريرة عن الرسول صلى الله عليه وسلم « ينزل الله كل ليلة حين يبقى ثلث الليل الآخر إلى السماء الدنيا فيقول : من يدعونى فأستجيب له ، من يستغفرنى فأغفر له ، من يسألنى فأعطيه » ، وحديث عثمان بن أبى العاص « إن فى الليل ساعة تفتح فيها أبواب السماء ، فينادى مناد : هل من داع فأستجيب له ، هل من سائل فأعطيه ، هل من مستغفر فأغفر له » . لقد فسرت هذه الآثار عند مقاتل والمشبهة تفسيراً لفظيًّا ، فالنزول هنا نزول مادى حسى ، أى هناك صعود وهبوط حسى . ويرد الكوثرى أيضًا على هذا بأن هذا المعتقد « هو إثبات صعود حسى وهبوط حسى لله جل شأنه ، وهذا تجسيم

---

(١) الملطى : التنبيه : ص ١٠١ .

بحت ، لأن الانتقال من فوق إلى الأسفل ومن الأسفل إلى الأعلى شأن الأجسام ، وتعالى الله عن ذلك . وأحاديث النزول إنما تدل على نزول ملك ينادى ، كحديث النسائى ، فتعين الإسناد المجازى الموافق للتنزيه ، فياويح الحشوية ما أغباهم فى فهم المعانى فى اللسان العربى المبين »[1] . . . وهذا هو معتقد الأشاعرة ، إنكار الصعود والهبوط وتنزيه الله عن الجسمية . إن الأشـــاعرة قد وصلوا إلى معتقـــدهم عن طريق غير طريق الجهم ، كان للجهم منهج عقلى بحت .

(حـ) المتشابهات :

إن مشكلة الآيات المتشابهة – أى التى يشبه ظاهرها الله بالموجودات – أثارت كثيراً من المناقشات بين المسلمين كما قلنا ، وثارت المناقشات حول حقيقة الوجه واليد والسمع والبصر ، كيف تفسر تلك الآيات الآتية الخاصة بالوجه : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » « كل شىء هالك إلا وجهه» « والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم » « إنما نطعمكم لوجه الله» « فأينما تولوا فثم وجه الله » «ذلك خير للذين يريدون وجه الله » « وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله » ، ولكن أنكر جهم أن يكون لله عز وجل وجه[2] والحقيقة أن جهماً لا ينكر الآية ، وإنما يفسر الوجه ويتأوله: «ويبقى وجه ربك» إشارة مجازية إلى بقاء الله ، و « كل شىء هالك إلا وجهه » أى كل شىء هالك إلا الله . ولا يعنى الوجه هنا الوجه المادى على الإطلاق كما ذهب مقاتل بن سليمان وأتباعه .

وكذلك آيات السمع والبصر ، فقد أنكر جهم أن يكون لله سمع وبصر . ويقول الملطى « إن الله عز وجل أخبرنا فى كتابه ووصف نفسه فى كتابه ، وقال الله تعالى : « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير »، ثم أخبر عن خلقه عز وجل : « فجعلناه سميعاً بصيراً » ، فهذه صفة من صفات الله أخبرنا أنها فى خلقه ، غير أنا لا نقول إن سمعه كسمع الآدميين ، ولا بصره كأبصارهم . وقال : « لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء ، سنكتب ما قالوا، وقتلهم الأنبياء بغير حق، ونقول ذوقوا عذاب الحريق » .

ومن هنا يتبين لنا السر فى إنكار جهم للسمع والبصر ، هو هذه المقارنات التى أوردها المشبهة بين الله وخلقه ، وجهم ينزه الله عن مشابهة المخلوقات . كما أننا نلاحظ أنه لا ينكر أن يكون الله سميعاً بصيراً ، ولكنه ينكر السمع والبصر أى الأداتين الحسيتين اللتين تشبهان ما لدى المخلوق من أدوات بها يسمع وبها يبصر . وكذلك فى التكلم ، إنه لا ينكر أن الله قد كلم موسى ، ولكنه ينكر أنه كلمه بأدوات وأصوات . كما أنكر من قبل أنه كلمه بكلام قديم ، كما أنكر اليد المادية : «يد الله فوق أيديهم» لا تعنى إطلاقاً يداً حسية ، وإنما تعنى قدرة الله .

---

(١) الملطى : الرد .. ص ١٠٨ – ١٠٩ وهامش الكوثرى .
(٢) الملطى : التنبيه ص ١١٣ .

وكذلك فى الآية : « وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء ، الآية » . كما أنكر (١) الجهم تفسير القبضة واليمين تفسيراً مادياً فى الآية «والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون » ، وكذلك الساق فى الآية « يكشف عن ساق » . وإن من المعروف أن مذهب الأشاعرة هو أن اليد ليست جارحة على الإطلاق ، وجميع الآيات التى أوردناها لا تدل أن اليد المذكورة معناها يد مادية . . . تتفق جميع الفرق الإسلامية – ما عدا المشبهة – على هذا .

٤ – جهم والعقائد السمعية :

اختلف جهم مع المشبهة كما اختلف مع أهل الحديث فى كثير من العقائد السمعية ، فأنكر عذاب القبر ومنكراً ونكيراً وقال : « أليس يقول «لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى »(٢) وقد رفض جهم الآثار النبوية فى هذا ، وتابعه المعتزلة – فيما بعد – على رأيه . ونلاحظ أن إنكار عذاب القبر هو نتيجة منطقية لفكرة جهم فى أن الله لم يخلق الجنة والنار بعد ، فإذا كانت الجنة والنار ، وهما مكان الثواب والعقاب ، لم يخلقا بعد ، فكيف يحدث حساب ، وما يستتبعه من ثواب وعذاب فى القبر .

كما أنكر جهم أن ملك الموت يقبض الأرواح(٣) ، إنه يرى أن النفوس تصعد لبارئها حين يريد الله انتهاء حياة الشخص ، فتتلقى الأمر من الله ، وهذا ما تفسره الآية « يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم » أى كلمة الله الملقاة ، وليس معنى ملك الموت هنا شخصاً نورانياً يتجسد للإنسان حتى يتوفاه .

كما أنكر جهم الشفاعة ، وأن قوماً يخرجون من النار(٤)، وليس لدينا تحليل جهم لإنكاره للشفاعة . ومن العجب أن يكون جهم جبرياً، ثم ينكر شفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم . وقد كثرت أحاديث الشفاعة وتواترت ، وآمن بها أهل السنة والجماعة ، وأهل الحق : الأشاعرة . وقد كان الأشاعرة وهم الموفقون بين العقل والنقل ، قد آمنوا إيماناً كاملا بالشفاعة .

لقد قرر سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الشفاعة فى الأثر الصحيح : « إن لكل نبى دعوة مستجابة ، وإنى اختبأت دعوتى شفاعة لأمتى ، وهى نائلة لكم إن شاء الله ، ولمن مات لا يشرك بالله شيئاً» وقال « يدخل أناس من أمتى النار فيحرقون حتى يعودوا فحماً ،

---

(١) الملطى : التنبيه ص ١٢٩ .
(٢) الملطى : التنبيه : ص ١١٨ ، ١١٩ .
(٣) نفس المصدر ص ١١٧ ، ١١٨ .
(٤) الملطى : التنبيه ص ١١٩ .

فأستشفع لهم فيدخلون الجنة » ويقول « إن أصحاب الكبائر من موحدى الأمم ، الذين ماتوا على كبائرهم غير نادمين ، تأخذهم النار على قدر أعمالهم ، ثم يخرجهم الله من النار فيدخلهم الجنة » .

لقد وضع الإسلام — فى رأى الأشاعرة — المبدأ العام للشفاعة ، فقرر أن العصاة يعاقبون فى النار ، ثم يخرجون منها بشفاعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وبشفاعة العلماء والزهاد والعباد ، ثم يذهب المذهب إلى نهايته فيقرر أيضاً شفاعة أطفال غير المؤمنين، ثم يقرر « ومن لم تسعه شفاعة هؤلاء ، وكان قد سبق لهم الإيمان ، فإنه يخرج من العذاب برحمة الله جل جلاله » . بل إن المذهب يقرر أن كثيرين من عصاة المؤمنين يغفر لهم قبل إدخالهم النار ، إما بشفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم وإما برحمة الله ، وأخيراً « لا يبقى فى النار من فى قلبه مثقال ذرة من الإيمان »[1] . وبهذا ينتهى الإسلام إلى مبدأ الرحمة العام . . . يطوى البشر أجمعين . ولم يفهم هذا — كما قلت — جهم بن صفوان . . إن مذهبه العقلى المتحجر تغلب عليه ، وكما غلا الآخرون فى الأخذ بظاهر الأثر ، غلا هو فى تحكيم العقل .

وذكر القرآن الكريم الميزان ، إذ قال الله : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين » . ويرى خشيش أن جهماً أنكر الميزان ، ولكن هذا ليس صحيحاً ، إن جهماً أنكر تفسير الميزان بكونه مادة وآلة يحسب بها .

كما أنكر جهم أن الله يجيز على الصراط عباده ، فاعتبر الصراط أمراً معنوياً لا جسراً مادياً يسير عليه الناس . وذكر القرآن الكريم الحافظين (وإن عليكم لحافظين ، كراماً كاتبين) فذكر خشيش أن جهماً أنكر الحافظين الكرام الكاتبين ، ولم يفعل جهم هذا ، وإنما أنكر تصويرهم فى صورة حسية مادية . وذكر الرسول صلوات الله عليه وسلامه الحجب فقال « إن الله لا ينام ولا ينبغى له أن ينام . يخفض القسط ويرفعه ، يرفع إليه عمل النهار قبل الليل ، وعمل الليل قبل النهار ، حجابه النور ، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل شىء أدركه بصره[2] ، وينقل الملطى أن جهماً أنكر الحجب ولم يفعل جهم هذا ، وإنما نكر أن تكون الحجب مادية من نار وظلمة أو نور وظلمة .. إن جهماً هنا عدو للثنوية وللمانونة ، عدو لمن اتهم أنه أخذ عنهم .

هذه هى الآراء التى نقلها لنا الملطى فى كتابه التنبيه ، وهو أقدم مصدر عقائدى فى أيدى الباحثين ، وهى تمثل مرحلة الخلاف بين جهم وبين الحشوية والمشبهة .

---

(١) الإسفراييني — التبصير . ص ١٠٦ .

(٢) الإسفراييني : التبصير ص ١٠٦ .

٥ ــ الجهمية والحلولية وأصحاب وحدة الوجود :

اتهم الجهمية بأنهم رواد الحلول والاتحاد ووحدة الوجود . فقد نقل عنهم أنهم أنكروا الحجب والخلل المادية ــ والخلل هى المسافات . وذهب الملطى إلى أن المذهب انتهى إلى أن الله لا يتخلص من خلقه ، ولا يتخلص الخلق منه إلا إذا أفناهم جميعاً ، فلا يبقى من الخلق شيء ، وهو فى الآخر ــ فى آخر خلقه ــ ممتزج به ، فإذا أمات خلقه تخلص منهم وتخلصوا منه ، وأنه لا يخلوا منه شيء من خلقه ، ولا يخلو هو منهم[1] . وليس هذا النص جهمياً على الإطلاق . . إنه يثبت الحلول ، ولقد علق أحد نساخ مخطوط التنبيه على هذا ، فكتب على هامش الفقرة السابقة : « هذا مذهب الحلاج حقاً » . ومن الثابت أن هناك اختلافات شاسعة بين مذهب الحلاج ومذهب الجهمية ، فكيف وضع الملطى هذه العقيدة ضمن العقائد الجهمية ؟ أو هو إلزام من الملطى لقول مذكور عن الجهمية : إن الله بذاته فى كل مكان ؟ إن الملطى يذهب إلى أن الجهمية تقرر الأصول الثلاث الآتية :

١ ــ أن الله ليس متمكناً فى السماء .

٢ ــ أنه ليس فوق الكرسى وفوق العرش .

٣ ــ أنه فى كل مكان حتى فى الأماكن القذرة[2] .

أما الأصلان الأولان فهما بلا شك جهميان ، ويقول محمد بن زاهد الكوثرى فى تعليقه على هذا النص : « نفى أن يكون الله متمكناً فى السماء مذهب أهل الحق ، وكذا نفى الفوقية الحسية ، بخلاف معتقد الحشوية » . ولكن لماذا أضاف الملطى النص الثالث : وهو أن الله فى كل مكان حتى فى الأمكنة القذرة ؟ إن الكوثرى يقول : إن المصنف لمضطرب فى هذا الباب ، ولم يبين الكوثرى نوع هذا الاضطراب ، وهو واضح فيما يأتى : إن الأصل الثالث يخالف الأصلين الأولين ، فإنكار الله فى مكان جزئى يستتبعه إنكار تمكن الله فى كل مكان ، والجهمية تريد التنزيه ، وتنكر وضعه فى السماء وفوق الكرسى وفوق العرش ، وبالتالى تنكر وضعه فى العالم ومن ثم تنكر الحلول ووحدة الوجود .

ولكن ابن تيمية حاول أن يصل الحلولية بالجهمية ؛ فيقرر أن قول الحلوليين « إن وجود الكائنات عين وجود الله ، وليس وجودها غيره ولا شيء سواه » إنما هو مأخوذ من قول كثير من الجهمية . ثم إن حلولية الجهمية يقولون إنه بذاته فى كل مكان، كما تقول بذلك النجارية أتباع حسن النجار وغيرهم من الجهمية ، هؤلاء القائلون بالحلول والاتحاد من جنس هؤلاء ؛

---

(١) الملطى : التنبيه ص ٩٤ ، ٩٥ .

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل جـ ٤ الرسالة الأولى ص ٤ ، ٥ .

« فإن الحلول أغلب على عباد الجهمية وصوفيتهم وعامتهم ، والنفى والتعطيل أغلب على نظارهم ومتكلميهم» . ويذكر أن متكلمة الجهمية لا يعبدون شيئاً ومتصوفة الجهمية يعبدون كل شىء ، وذلك لأن العبادة تتضمن القصد والطلب والإرادة والمحبة ، وهذا لا يتعلق بمعدوم ؛ فإن القلب يتطلب موجوداً ، فإذا لم يطلب ما فوق العالم طلب ما فيه ، وأما الكلام والنظر فيتعلق بموجود ومعدوم ، فإذا كان أهل الكلام والنظر يصفون الرب بصفات السلب والنفى التى لا يوصف بها إلا المعدوم ، لم يكن مجرد العلم والكلام ينافى عدم المعلوم المذكور ، بخلاف القصد والإرادة والعبادة فإنه ينافى عدم المعبود . . ولهذا نجد الواحد من هؤلاء : عند نظره وبحثه يميل إلى النفى ، وعند عبادته وتصوفه يميل إلى الحلول . . وإذا قيل هذا ينافى ذلك قال : ذاك على مقتضى عقلى ونظرى ، وهذا على مقتضى ذوقى ومعرفتى . ومعلوم أن الذوق والوجدان لم يكن موافقاً للعقل والنظر ، وإلا لزم فسادهما أو فساد أحدهما[١] . وفى نص آخر يقرر أن الجهمية المعطلة أشباه لليهود ، والحلولية الممثلة أشباه للنصارى . . دخلوا فى هذا وذاك : أولئك مثلوا الخالق بالمخلوق، فوصفوه بالنقائص التى تختص بالمخلوق كالفقر والبخل ، وهؤلاء مثلوا المخلوق بالخالق فوصفوه بخصائص الربوبية التى لا تصلح إلا لله » . ويرى أن المسلمين يصفون الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفته به رسله من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكليف ولا تمثيل ، بل يثبتون له ما يستحقه من صفات الكمال وينزهونه عن الأكفاء والأمثال ، فلا يعطلون الصفات ولا يمثلونها بصفات المخلوقات : فإن المعطل يعبد عدما ، والممثل يعبد صنما ، والله تعالى (ليس كمثله شىء وهو السميع البصير)[٢] .

هذا النص الهام الذى أورده ابن تيمية يضيف إلى القائلين « بأن الله بذاته فى كل مكان » ليس فقط الجهمية العقلية ، وإنما أيضاً النجارية أتباع أبى الحسين النجار (المتوفى عام ٢٣٠هـ) . ولكن كتب الفرق لا تذكر على الإطلاق أن أبا الحسين النجار قال إن الله بذاته فى كل مكان ، وإنما تقول : إنه وافق القدرية فى نفى علم الله وقدرته وحياته وسائر صفاته الأزلية ، وإنكار الرؤية ، وفى القول بحدوث العالم . وليس فيما بين أيدينا من المصادر ما يثبت أنه قال « إن الله بذاته فى كل مكان» . ولذلك أخطأ الملطى ومن بعده ابن تيمية فى نسبة هذا القول إلى النجار ، إن هذا الأصل الثالث هو زيادة غير متبصرة من الملطى ؛ إن ابن تيمية يرى كيف كفر قدماء الجهمية كالاتحادية ، وقد وضح هذا تماماً فى رسالته إلى الشيخ نصر المنبجى . . إنه يردد فيها أن سلف

---

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل الجزء الأول الرسالة الأولى ص ٧٠ ونفس المعنى أيضاً بألفاظ أخرى فى كتاب شيخ الإسلام ابن تيمية إلى العارف بالله الشيخ نصر المنبجى – الجزء الأول – الرسالة السابعة ص ٩٨١ .

(٢) نفس المصدر السابق جـ ٤ ص ٥٩ .

الأمة وسادات الأئمة كانوا يرون أن كفر الجهمية أعظم من كفر اليهود ، كما قال عبدالله ابن المبارك والبخارى وغيرهما ، وإنما كانوا يلوحون تلويحاً ، وقل أن كانوا يصرحون بأن ذاته تعالى فى كل مكان[١] .

ويردد ابن تيمية دائماً أن إلحاد هؤلاء الصوفية المتأخرين وتجهمهم وزندقتهم تفريع وتكميل لإلحاد هذه الجهمية الأولى وتجهمها وزندقتها[٢] ؛ فابن تيمية يعتبر الحلولية ومذهب وحدة الوجود تجهماً جديداً يشبه التجهم الأول ، وهذا خطأ ، فعلى صحة قول الجهمية الأولى أن الله بذاته فى كل مكان ، فهى لا تقصد إطلاقاً أن الله يحوى الأجسام ، أو حتى الأعيان . إن الغاية الكبرى التى تسعى إليها الجهمية هى التنزيه ومباينة الله للموجودات . إن مذهب الجهمية فى التنزيه لا يؤدى إلى الحلول أو إلى وحدة الوجود . وإنما يؤدى إليه مذهب مقاتل بن سليمان الذى يقرر أن الله جسم ويشبه المخلوقات . . إن هذا المذهب سيؤدى سياقه إلى أن الوجود كله جسم واحد ، ثم سيؤدى أيضاً من طريق آخر إلى ظهوره تعالى فى صورة الآكل والشارب كما يعلن الحلاج فيما بعد .

إن ابن تيمية يضع المقدمات ثم يقفز إلى نتيجة خاطئة ، إنه فعل هذا فى محاولة تبين الأصول الأولى لمذهب وحدة الوجود عند ابن عربى ، حين رده إلى الأصل المعتزلى الكلامى المشهور : « المعدوم شىء ثابت فى العدم » ، وهذا الأصل كما يقرر ابن تيمية نفسه ، هو : إن كل معدوم يمكن وجوده ، فإن حقيقته وماهيته وعينه ثابتة فى العدم ، لأنه لولا هذا الثبوت لما أمكن تمييز المعدوم المخبر عنه من غير المعدوم المخبر عنه ، ولما صح قصد ما يراد إيجاده ؛ لأن القصد يستدعى التمييز ، والتمييز لا يكون إلا فى شىء ثابت . هذا حقاً ما يقوله أبو على الجبائى ولكنه لا يقول إطلاقاً إنها عين وجود الحق . أما محيى الدين بن عربى فيقول إن عين وجودها عين وجود الحق ، فهى متميزة بذواتها فى العدم ، متحدة بوجود الحق بها ، إن ابن تيمية يقرر أن هناك خلافاً بين الاثنين ، ولكنه يحاول بعد ذلك أن يبين أن منطق القولين يؤدى إلى نتيجة واحدة ، فيذكر أن القائلين بأن المعدوم شىء ثابت فى العدم سواء قالوا بأن وجوده من خلق الله (كالجبائى) ، أو هو الله (كابن عربى) ، يذهبون إلى أن الماهيات والأعيان غير مخلوقة . وأن وجود كل شىء فهو زائد على ماهيته ، وقد يقولون إن الوجود صفة للموجود . ويرى أن هذا يشبه إلى حد ما قول القائلين بقدم العالم أو بقدم مادة العالم وهيولاه المميزة عن صورته . ولكن ينبغى أن نبين خلافاً هاماً بين رأى المعتزلة ورأى أصحاب وحدة الوجود : فبينما يذهب المعتزلة إلى أن المعدوم شىء ثابت فى العدم ، يذهب أصحاب وحدة الوجود إلى أن المعدوم شىء

---

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل جـ ١ الرسالة الأولى ص ٧٠ والرسالة ٧ ص ١٨١ .

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل جـ ٤ — الرسالة الأولى ص ٥٤ .

ثابت فى العدم بنفسه ، أى قديم ، والحق يغتذى بالخلق ؛ لأن وجود الأعيان معتمد بالأعيان الثابتة فى العدم . ولذلك يقولون بالجمع من حيث الوجود . و بالفرق من حيث الماهية والأعيان ، وهذا هو سر القدر عند ابن عربى ، لأن الماهيات لا تقبل إلا ما هو ثابت لها فى العدم فى أنفسها ، فهى التى أحسنت أو أساءت ، وحمدت أو ذمت ، والحق لم يعطها شيئاً إلا ما كانت عليه فى حال العدم . هذا فرق كبير بينه وبين المعتزلة كما قلت ، وكذلك هناك فرق كبير بين المذهب الجهمى وبين نظرية وحدة الوجود أو الحلول . الجهمية كالمعتزلة منزهة غاية التنزيه ، وأصحاب وحدة الوجود هم للتشبيه أقرب ، وإن كانوا يأخذون بالتنزيه ظاهراً .

ولكن ابن تيمية يردد دائماً أن الجهمية حلولية وأن الحلول العام انبثق عن طائفة من الجهمية المتقدمين ثم أخذ به متعبدة الجهمية الذين يقولون إن الله بذاته فى كل مكان ، ويتمسكون بمتشابه القرآن كقوله (وهو الله فى السموات وفى الأرض ، وقوله (وهو معكم)[١] . ويقرر ابن تيمية أن الصوفية الحلولية تقول إن الله فى العالم كالماء فى الصوفة ، وكالحياة فى الجسم ونحو ذلك .، وإنه هو بذاته فى كل مكان . . وهذا قول قدماء الجهمية الذين كفرهم أئمة الإسلام . وحكى عن الجهم أنه كان يقول : هو مثل هذا الهواء ، أو قال هو هذا الهواء »[٢] .

ويحاول ابن تيمية أن يصل الجهمية بالاتحادية أيضاً فى نطاق آخر ، فنذكر أن الأصل التاريخى للإلهام أو للذوق الصوفى هو الجهم والجهمية . . إن الصوفية الاتحادية ، بنوا على أصلهم : « أن الله هو الوجود المطلق الثابت لكل موجود » فكرة الذوق أو ما يقع فى قلوبهم من الخواطر . . . وإن كانت من وساوس الشيطان ، إلا أنهم يدعون أنهم أخذوا ذلك عن الله بلا وساطة ، وأنهم يتكلمون معه كما تكلم موسى بن عمران ، ومنهم من يدعى أن حالهم أفضل من حال موسى بن عمران ، لأن موسى سمع الخطاب من الشجرة ، وهم على زعمهم يسمعون الخطاب من وحى ناطق ، كما يذكر ابن عربى :

وكل كلام فى الوجود كلامه سواء علينــا نثره ونظامه

ويرى ابن تيمية أن ما أداهم إلى هذا الاعتقاد ، هو أخذهم بمذهب الجهم الذى يذهب إلى أن تكليم الله لموسى إنما كان من جنس الإلهام[٣] . وهذه مقارنة من أعجب المقارنات ، لقد أراد الجهم وأتباعه إنكار الكلام المادى وإنكار تصور الله فى صورة المخلوقات ونطقه

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٤ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٤٠ .

(٣) نفس المصدر السابق ص ٦٥ .

بألفاظهم ، وانتهى الأمر إلى أن يتهمهم ابن تيمية بأن أصحاب مذهب وحدة الوجود إنما أخذوا فكرة الإلهام منه !!

ثم يتخبط ابن تيمية تخبطًا أشد ، فيرى أن إنكار الجهمية للحجب أدى بصوفية وحدة الوجود إلى القول بأن الإنسان يرى الله فى الدنيا إذا زال عن عينه المانع ؛ « إذ لا حجاب عندهم للرؤية فيفصل عن العبد ، وإنما الحجاب متصل » ، فإذا ارتفع الحجاب شاهد الحق . ويرى ابن تيمية أنهم لا يشاهدون إلا ما يتمثلونه من الوجود المطلق الذى لا حقيقة له إلا فى أذهانهم ، ومن الوجود المخلوق ؛ فيكون الرب المشهود عندهم — وهو الذى يخاطبهم فى زعمهم — لا وجود له إلا فى أذهانهم ، أو لا وجود له إلا فى وجود المخلوقات »[1] . ويرى ابن تيمية أن الكلام الذى فيه تجهم هو دهليز الزندقة والتعطيل .

ونحن نعلم تمام العلم أن الجهم بن صفوان ينكر الحجب المادية التى حاول المشبهة أن يضعوها بين الإنسان والله ، ولكن الجهم ينكر رؤية الله قطعًا فى الدنيا والآخرة ، لأنه يذهب بتنزيهه إلى أقصى مدى . فمقارنات ابن تيمية وتخريجاته لا تقوم على أساس صحيح .

وأخيراً يذهب ابن تيمية إلى أن من أعظم الأصول التى يعتمدها الاتحادية ، أصحاب مذهب الاتحاد ، أى وحدة الوجود : ما يأثرونه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « كان الله ولا شىء معه وهو الآن على ما كان عليه » . ويرى ابن تيمية أن هذه الزيادة « وهو الآن على ما كان عليه » كذب مفترى على الرسول صلى الله عليه وسلم[2] وأنه حديث موضوع مختلق ، وإنما أخذوه عن الجهمية : إن الجهمية كانت تقول : « كان الله ولا مكان ولا زمان ، وهو الآن على ما عليه كان . فغير الاتحادية هذا إلى : كان الله ولا شىء معه ، وهو الآن على ما عليه كان . والحديث الصحيح الذى أورده البخارى هو : « كان الله ولم يكن شىء قبله ، وكان عرشه على الماء ، وكتب فى الذكر كل شىء ، ثم خلق السموات والأرض » . أما الزيادة التى يراها ابن تيمية إلحاداً فهى : « وهو الآن على ما عليه كان » . ويرى ابن تيمية أن الجهمية قد وضعوها يقصدون بها نفى الصفات التى وصف الله بها نفسه من استوائه على العرش ونزوله إلى السماء الدنيا وغير ذلك ، فقالوا : كان فى الأزل ليس مستوياً وهو الآن على ما عليه كان ، فلا يكون على العرش لما يقتضى ذلك من التحول والتغير[3] . هذا إذن ما قصده جهم والجهمية . . استدلوا بهذا الحديث على إنكار استوائه على العرش استواء مادياً ، ولم يقصدوا على الإطلاق ما قصده أصحاب وحدة الوجود — أومستدلين بنفس هذا الحديث : « وهو الآن

---

(١) نفس المصدر ص ٦٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٩٣ .

(٣) نفس المصدر السابق ص ٩٣ .

على ما كان عليه ، ليس معه غيره كما كان فى الأزل ولا شيء غيره » . من أن الكائنات ليست غيره ولاسواه ، فليس إلا هو ، فليس معه شيء آخر لا أزلا ولا أبداً ، بل هو عين الموجودات ونفس الموجودات .

إن الجهمية لم يقصدوا هذا على الإطلاق . بل لم يذهب إلى هذا خلفهم من المعتزلة حين أنكروا الصفات القديمة ، أو حين أنكروا الاستواء المادى على العرش . ومن المحتمل أن يكون أصحاب الحلول من ناحية وأصحاب وحدة الوجود من ناحية أخرى قد استخدموا بعض الأصول التى وضعها الجهمية ثم المعتزلة من بعدهم لإثبات مذهب وحدة الوجود . ولكن بين الاثنين خلاف قاطع ، ومن المؤكد أيضًا أن التشبيه والتجسيم كانا أصلين أيضًا من أصول أصحاب وحدة الوجود ، استخدموهما ببراعة نادرة لإثبات نظرياتهم . ولذلك ينبغى أن نقرر أن بين الجهمية وصوفية وحدة الوجود خلافاً كبيراً : كان الجهم يستخدم العقل ، وكان العقل طريق المعرفة عنده ، وهذا ما هاجمه الصوفية عامة وأصحاب مذهب وحدة الوجود خاصة بعنف بالغ . كان طريقهم الذوق ، فالعقل خطاء وخداع .

وينبغى أن نلاحظ أن الأسباب الهامة التى جعلت ابن تيمية يهاجم الجهمية بكل ما أوتى من قوة هى :

أولاً : تمسكهم بالعقل كفيصل لمعرفة الدين وتفسيره : « وأما الجهمية المتكلمة فيقولون إن القرينة الصارفة لهم عما دل عليه الخطاب هو العقل ، فاكتفى بالدلالة العقلية الموافقة لمذهب النفاة » . ولا يوافق ابن تيمية على هذا بل يرى أن « الرسول صلى الله عليه وسلم قد بين الإثبات الذى هو أظهر فى العقل من قول النفاة ، مثل ذكره لخلق الله وقدرته ومشيئته وعلمه ونحو ذلك من الأمور التى تعلم بالعقل أعظم مما يعلم نفى الجهمية » . وهنا نتبين العلة الأولى فى هجوم ابن تيمية على قدماء الجهمية ؛ إنهم وضعوا العقل أولا ، وأباحوا له التصرف فى كل شيء ، ولكن ابن تيمية يضع السمع أولا ، ثم يأتى العقل فيوافقه . . إنه يقول : « من الذى سلم لكم أن العقل يوافق مذهب النفاة ؟ بل العقل الصريح إنما يوافق ما أثبته الرسول ، وليس بين المعقول الصريح والمنقول الصحيح تناقض أصلا » . وابن تيمية يتناسى أن هذا ليس هو النزاع ، وإنما النزاع فى المنقول ، وهل هو منقول حقيقة عن الشارع ؟ وإذا ثبت نقله ، فكيف تفسيره ؟ هذه هى المشكلة الدقيقة . ومن العجب أن يدعوا ابن تيمية أصحاب وحدة الوجود جهمية مثبتة ، ثم يناقض نفسه فيقول إنهم نفاة ، وهاكم النص : « وفرعون هو إمام النفاة ، ولهذا صرح محققو النفاة بأنهم على قوله ، كما يصرح به الاتحادية من الجهمية من النفاة ، إذ هو الذى أنكر العلو وكذب موسى فيه ، وأنكر تكلم الله لموسى »[1] وابن تيمية مضطرب هنا تمام الاضطراب .

---

(١) ابن تيمية . مجموعة الرسائل جـ ١ ص ٢٠٠ .

ثانياً : ولكن هل هذه العلة الحقيقة لهجوم ابن تيمية القاسي على الجهمية ؟ يبدو أن السبب الحقيقي لنقد ابن تيمية العنيف آراء جهم والجهمية هو إنكارهم تمكن الله في السماء وإنكار الاستواء المادي على العرش . فيرى أن اعتقاد النفاة هو أن الله لا داخل العالم ولا خارجه ، وأنه ليس فوق السموات رب ولا على العرش إله ، وأنهم ينكرون معراج رسول الله إلى الله ، وأنه إنما عرج به إلى السموات فقط لا إلى الله ، فإن الملائكة لا تعرج إلى الله بل إلى ملكوته ، وأن الله لا ينزل منه شيء ولا يصعد إليه شيء ، وأمثال ذلك . ويقرر أنهم كانوا يعبرون عن ذلك بعبارات مبتدعة فيها إجمال وإبهام كقولهم : ليس بمتحيز ولا جسم ولا جوهر ولا هو في جهة ولا مكان[1] .

أنفق ابن تيمية الجهد الجهيد في إثبات مخالفة الأئمة للجهمية في نفي هذا كله، بل إنه حاول أن يثبت أن الإمام مالكا لم يتوقف في المسألة كما ظن الناس بل إنه ذهب إلى الإثبات حين قال : «الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة» . ويرى ابن تيمية أن هذا القول يختلف عن قول النفاة أو الواقفة ، فإن الجهمية لا يثبت استواء حتى تجهل كيفيته. بل إنهم يذهبون إلى أن الاستواء مجهول وغير معلوم ، وإذا كان الاستواء مجهولا فلم تعد ثمة حاجة إلى القول بأن الكيف مجهول ، ولا سيما إذا كان الاستواء منفياً ، فالمنفي المعدوم لا كيفية له حتى يقال : هو مجهول أو معلوم . أما مالك فيصرح بأن الاستواء ثابت معلوم ، وأن له كيفية، ولكن الكيفية مجهولة عنا لا نعلمها، ولهذا اعتبر السؤال عنها بدعة . لأن السؤال إنما يكون عن أمر نعلمه ، ونحن لا نعلم كيفية استوائه ، وليس كل ما كان معلوماً وله كيفية تكون تلك الكيفية معلومة . ثم يقرر ابن تيمية أنه في النقول الصحيحة عن مالك أنه قال : « الله في السماء وعلمه في كل مكان » ، ولكن ابن تيمية يتنكب الطريق ، فيذهب إلى أن من أنكر هذا من المالكية إنما أخذوا الإنكار من متأخري الأشاعرة كإمام الهدى أبي المعالي الجويني إمام الحرمين .

وألاحظ أن ابن تيمية هنا يغالط مغالطة كبرى . فالجهمية أولا لا ينكرون الآية القرآنية وإنما يتأولونها .

ثانياً : أن مالكاً فعلا من الواقفة، والنقول التي يذكرها هنا أنه قال : « الله في السماء وعلمه في كل مكان » غير قوية السند ، وردت عن طريق ابن أبي زيد ، ولم يكن ابن أبي زيد حجة فيما يجوز على الله وفيما لا يجوز .

ثالثاً : أراد أن يقرن أقوال مشيخة الأشاعرة بالجهمية، والأشاعرة ينكرون على جهم إنكاره

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠٧ .

للصفات ، ولكنهم ينكرون أيضًا التجسيم والتشبيه وابن تيمية مشبه مجسم ، فتأثر فى أعماق مذهبه بمقاتل بن سليمان وبالكرامية من بعد مقاتل ، ورسالته فى صفات الله جميعها ، وبقية كتبه عامة تشتمل على هذا التجسيم المشبه .

ويبدو أن الجهمية كفرقة لم تنته بمقتل منشئها الكبير ، بل عاشت كفرقة مستقلة . إننا نرى البغدادى (المتوفى سنة ٤٢٩هـ) يقول : « وأتباع جهم اليوم بنها وند ، وخرج إليهم فى زماننا إسماعيل بن إبراهيم بن كبوس الشيرازى الديلمى ، فدعاهم إلى مذهب شيخنا أبى الحسن الأشعرى ، فأجابه قوم منهم وصاروا يداً واحدة »[١] . وكذلك يذكر الإسفراييني (المتوفى سنة ٤٧١هـ) « أن أكثر أتباعه اليوم بنواحى ترمذ »[٢] فالجهمية إذن كانت تعيش حتى القرن الخامس الهجرى ، ومن المؤكد أنها عاشت بعد ذلك .

٦ — جهم بن صفوان والمعتزلة :

شغل الباحثون بعلاقة جهم بن صفوان وأوائل المعتزلة شغلا كبيراً . ونحن نعلم أن أول من نسب إليه الاعتزال الرسمى هما : واصل بن عطاء (المتوفى عام ١٣١هـ) ، وعمرو بن عبيد (المتوفى عام ١٤٤هـ) . ونحن نعلم أن مقتل جهم بن صفوان إنما حدث عام (١٢٨هـ) ، فمن المحتم إذن أن المفكرين الثلاثة قد تعاصروا . وقد غلب اسم الجهمية على المعتزلة فيما بعد بحيث لقب المعتزلة فى كتب الكثيرين بالجهمية . هذا على الرغم من الاختلاف الجوهرى بين الاثنين . فالجهمية جبرية مطلقة ، والمعتزلة قدرية ، ولكن المعتزلة آمنت بالتأويل العقلى واعتبار حجة العقل مصدر المعرفة ، وهذا ما فعله جهم ، بل آمنت المعتزلة بنفى الصفات وبخلق القرآن ، وكان الجعد والجهم أول من نادى بهذا . . . فهل كان هناك إذن صلة بين الجهم وبين أوائل المعتزلة كواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد أو أحد من تلامذتهما ؟ وما هو التعليل الحقيقى لتسمية المعتزلة — فيما بعد — بالجهمية ؟ وينبغى أن نضع الملاحظات الآتية قبل أن نصل إلى نتيجة فى شأن هذه الصلات .

أولاً : إن أهل السنة والجماعة ، أو السلف ، متقدمين أو متأخرين ، قد هاجموا جهمًا والجهمية هجوماً أقسى وأعنف من هجومهم على المعتزلة ، بل إن الإمام أحمد بن حنبل ، وهو معاصر للمعتزلة فى أوج نضجها ، رد على المعتزلة تحت اسم الجهمية ، وكذلك فعل البخارى ، وابن تيمية كذلك يخلط بين الاسمين .

ثانياً : إننا لا نجد هجوماً يذكر أو نقداً مريراً للجهم فى مسألة الجبر ، فعلماء أهل السنة

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق .. ص ١٢٨ ١٢٩ .

(٢) الإسفراييني . التبصير . ص ٦٤ .

والجماعة – خلفاً أو سلفاً – يمسون هذه المسألة مسا خفيفاً يختلفون مع جهم فيها ، ولكنهم لا يقسون عليه كثيراً . إن ما شغلهم وعناهم أشد الشغل والعناء هو نفيه للصفات عند الأشاعرة ، وإنكاره للاستواء المادى عند متأخرى السلف . ثم إن ما راعهم هو استخدامه للعقل المطلق فى تأويل النصوص وتأدية هذا لإنكار كثير من عقائد أهل السنة السمعية .

ثالثاً : إن من الصعب تحديد عقائد أوائل المعتزلة فى مسألتين هامتين عرف بهما جهم ، وهما مسألة نفى الصفات ومسألة خلق القرآن . إن أهم ما شغل المعتزلة الأوائل هو مسألة المنزلة بين المنزلتين ، والقدر . ومن المؤكد أن واصلا تتلمذ هنا على غيلان الدمشقى وليس على جهم ابن صفوان ، بل هناك خلاف مطلق بين واصل وبين جهم .

ولتوضيح مسألة الصلات بين الاثنين نتساءل : هل تقابل الرجلان ؟ لا يوجد دليل واحد تاريخى يثبت هذا . . ولكن نلاحظ فى الوقت نفسه أن ثمة اتصالا قد حدث فالقاضى عبدالجبار يحدثنا أن واصل بن عطاء أرسل داعيته حفص بن سالم إلى خراسان . ويبدو أن الغاية من إرساله كان لهداية السمنية من ناحية ، ومحاربة جهم من ناحية أخرى ، يقول القاضى عبدالجبار « ولما بعث واصل حفص بن سالم لمناظرة جهم فى الإرجاء . قال له : إذا وصلت إلى بلده فالزم سارية الجامع سنة حتى يعرف موضعك ، فيشتاق الناس إلى السماع ، ثم استدع مناظرة جهم » . وكان لابد لحفص أن يتقابل مع جهم ، وكان جهم هو الآخر يجادل السمنية ، واختلف الرجلان فتناظرا فى مسجد ترمذ ، وكان على القاضى عبد الجبار أن يقول ، على عادته فى تدعيم الفكر المعتزلى وإظهاره بمظهر الغالب : « إن حفصاً قطعه وصار جهم إلى مقالة الحق ، فلما عاد حفص إلى البصرة ، رجع جهم إلى قوله الخبيث »[1] . كان هذا أول اتصال بين الجهم وبين واصل بن عطاء – خلال تلميذه حفص بن سالم . ونحن نتساءل : فيم كانت المناظرة ؟ هل اختلف الرجلان فى مسألة القدر ؟ كان واصل قدرياً وكان الجهم جبرياً ، أو اختلفا فى مسائل جزئية كفناء الخلدين ، وهو أمر لم يتكلم فيه واصل ؟ ليس لدينا نصوص كافية .

ويمدنا القاضى عبدالجبار أيضاً بقصة ثانية تثبت اتصال جهم بواصل : إن بعضاً من رجال السمنية قابلوا الجهم وناظروه فى مسألة المعرفة فسألوه : هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة ؟ قال : لا ، قالوا : فحدثنا عن معبودك هل عرفته بأيها ؟ قال : لا . قالوا هو إذن مجهول !! فسكت ، وكتب بذلك إلى واصل ، فأجاب واصل على ذلك بأن هناك وجهاً سادساً للمعرفة : هو الدليل الذى يميز به الإنسان بين الحى والميت وبين العاقل والمجنون ، فلما ذكر جهم ذلك

---

(١) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٧ و ص ٢٤١ وابن المرتضى : طبقات المعتزلة .. ص ١٩ .

ذلك للسمنية قالوا : ليس هذا كلامك ، فأخبرهم بأنه استعان بواصل بن عطاء ، فخرجوا إلى واصل وقابلوه وأجابوه إلى الإسلام[١] .

وهذا يثبت أن العلاقات استمرت بين جهم وبين واصل بعد مقابلة داعيته حفص بن سالم لجهم ، وأن جهماً استعان به حين قطعه السمنية . وهو دليل على أن العلاقات كانت ودية للغاية بين الاثنين . ولكن المناظرة بين الجهم وبين السمنية قد وردت بصورة أخرى فى الكتاب المنسوب لأحمد بن حنبل : « روى أن الجهم لقى بعض السمنية الخصمين ، فقال له السمنى : أريد مناظرتك ، فإن ظهرت حجتى عليك دخلت فى دينى ، وإن ظهرت حجتك على دخلت فى دينك . فكان مما كلم به الجهم أن يقال : ألست تزعم أن لك إلهاً ؟ قال الجهم : نعم . فقال له : هل رأيت إلهك ؟ قال لا ، قال : فهل سمعت كلامه ؟ قال لا ، فقال : فشممت له رائحة ، قال لا ، قال : فوجدت له حساً ؟ قال لا ، قال فما يدريك أنه إله ؟ فتحير الجهم فلم يدر من يعبد أربعين يوماً ، ثم استدرك حجة مثل حجة زنادقة النصارى ، وذلك أن زنادقة النصارى يزعمون أن الروح الذى فى عيسى هو روح الله — من ذات الله — فإذا أراد أن يحدث أمراً دخل فى بعض خلقه ، فتكلم عن لسان خلقه ، فيأمر بما شاء ، وينهى عما شاء ، وهو روح غائب عن الأبصار ، فاستدرك الجهم حجة مثل هذه الحجة ، فقال للسمنى : ألست تزعم أن فيك روحاً ؟ فقال : نعم ، فقال : فهل رأيت روحك ؟ قال لا ، قال : فسمعت كلامه ؟ قال لا ، قال : فوجدت له حساً ؟ قال لا ، قال : فكذلك الله ، لا يرى له وجه ولا يسمع له صوت ولا يشم له رائحة ، وهو غائب عن الأبصار ، ولا يكون فى مكان دون مكان[٢] . وهنا محاولة لرد آراء الجهم للمسيحية .

ويعلق ابن تيمية على هذا : « لما ناظر الجهم من ناظره من المشركين السمنية من الهند الذين جحدوا الإله ، لكون السمنى لم يدركه بشىء من حواسه ، لا ببصره ولا بسمعه ولا بشمه ولا بذوقه ولا بحسه ، كان مضمون هذا الكلام أن كل ما لا يحسه بحواسه الخمس فإنه ينكره ولا يقر به ، فأجابه الجهم أنه قد يكون فى الموجود مالا يمكن إحساسه بشىء من هذه الحواس وهى الروح التى فى العبد ، وبرغم أنها لا تختص بشىء من الأمكنة ، ويرد ابن تيمية إجابة الجهم إلى « الصابئة الفلاسفة المشائين »[٣] وهنا لا يشير الكتاب المنسوب إلى ابن حنبل ، ولا ابن تيمية من بعده ، إلى أن جهماً لجأ إلى واصل أو استعان به ، بل يرى ابن تيمية أن قول جهم يشبه قول الفلاسفة الصابئة المشائين . ولعله يقصد أفلاطون .

---

(١) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٤٠ ابن المرتضى : طبقات المعتزلة .. ص ٢١ وانظر بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين ص ١٢٩ .

(٢) عقيدة السلف : رسالة الرد على الجهمية .

(٣) ابن تيمية : التسعينية .. ص ٢٥ ، ٢٦ .

وإنى أرجح أن جهمًا كان أول من قام بالرد على السمنية والصابئة فى هذه البقعة من الأرض، ثم أرسل واصل دعاته وتلامذته إليها . وأعتقد أن جهمًا تقابل مع تلامذة واصل ، وأن تلاقيًا فى الأفكار قد أخذ مكانه كما أنه كان لا بد من الاختلاف بين طائفة تابعت غيلان الدمشقى فى قوله بإنكار القدر ، وبين الجهمية التى قام مؤسسها يردعلى غيلان فى مذهبه .

وتتضح صورة هذه العلاقات فى موقف مؤرخى المعتزلة من جهم من ناحية ، وموقف مؤرخى أهل السنة من ناحية أخرى.

أما مؤرخو المعتزلة ، فنظفر منهم بأنظار نقدية ، إما سالبة وإما موجبة ، عن هذه العلاقات .

فابن المرتضى فى طبقات المعتزلة — لا يذكر جهمًا كواحد من المعتزلة ، ولا يعتبره فى طبقاتهم ، بل اعتبر قوله باطلا ، وأنه رجع إلى قول المعتزلة ، ثم عاد إلى قوله الباطل بعد عودة داعى واصل بن عطاء إلى البصرة . ونحن نرى ابن المرتضى يعتبر غيلان الدمشقى . معتزليًا ، فسكوت ابن المرتضى عن ذكر الجهم بين طبقات المعتزلة يدل دلالة واضحة على شعور المعتزلة بالخلاف الكبير بينهم وبين الجهم فى مسألة القدر ، علاوة على أن الجهم لم يتناول مسألة المنزلة بين المنزلتين وقد كانت وسم المدرسة المعتزلية فى ذلك الوقت.

ومؤرخ المعتزلة الثانى — وهو الخياط — يذكر لنا أن جهمًا يقول : بأن الله يعلم بنفسه بعلم محدث ، وهذا ما يجعله غير معتزلى ، بل مخالفًا لهم أشد المخالفة ولكنه يضع جهمًا فى جملة الموحدين : « وإن لم يكن جهم معتزلياً فإنه موحد[١]. ولكن يقطع مؤرخ المعتزلة الممتاز — الخياط — بأن المعتزلة أنكروا الكثير على جهم بل إنهم اعتبروه سواء كهشام ابن الحكم . بينما يعتبر الخياط غيلان الدمشقى — وهو عدو لدود للجهم — معتزلياً ، فيقول : « وأما غيلان فكان يعتقد الأصول الخمسة التى من اجتمعت فيه فهو معتزلى »[٢].

ويأتينا دليل حاسم من شيخ من شيوخ المعتزلة وهو بشر بن المعتمر (المتوفى سنة ٢١٠هـ) على أن المعتزلة تبرأوا من جهم بن صفوان . يذكر الخياط أن ابن الراوندى — عدو المعتزلة الكبير — يقول : « أما القول بالماهية فقد قال به شيخا المعتزلة ضرار[٣] وحفص الفرد[٤] ، وقد كان ثمامة يقول بها[٥] وممن كان يقول بها أيضًا حسين النجار وسفيان بن سختان

(١) الخياط ، الانتصار .. جـ ١ . ص ٣٣ .
(٢) نفس المصدر .. ص ١٢٧ . .
(٣) ضرار بن عمرو من رجال منتصف القرن الثالث .
(٤) معاصر الشافعى .
(٥) ثمامة بن الأشرس المعتزلى توفى سنة ٢١٣ هـ.

وبرغوث »[١] ويرد عليه الخياط بأن ضراراً وحفصًا ليسا من المعتزلة لأنهما مشبهان ، لقولهما بالماهية ولقولهما بالمخلوق . وفى الانتفاء منهما ومن أصحابهما يقول بشر بن المعتمر :

فنحن لا ننفك نلقى عاراً نفـر من ذكرهم فـرارا[٢]
ننفيهم عنـا ولسنـا منـهم ولا هم منـا ولا نـرضاهم
إمامهم جهـم وما لجهـم وصحب عمرو ذى التقى والعلم

ومما شك فيه أن جهمًا أثر فى هؤلاء ، ولكنهم لم يكونوا جهميين بإطلاق : بل كانت عقائدهم مزيجًا من الإرجاء والجبر ، اللهم إلا ثمامة بن أشرس ، فهو معتزلى وليس جهمياً . ومن الغريب أن ينسب إلى جهم بن صفوان القول بالماهية ، وهذا ما لم نجده عند مؤرخى الفرق . قد ذكر الشهرستانى أن أصحاب ضرار بن عمرو « أثبتوا لله تعالى ماهية لا يعلمها إلا هو وقالوا إن هذه المقالة محكية عن أبى حنيفة وجماعة من أصحابه ، وأراد بذلك أن يعلم نفسه شهادة لا بدليل ولا خبر »[٣] . ويعتبرهما الخياط مشبهين[٤] . ثم يعتبر بشر بن المعتمر جهمًا إمامهما وهذا خطأ ، فجهم لم يكن مشبهًا ، ولم يرد نص يذكر فيه أن جهمًا قال بالماهية. وسواء قال جهم بها أو لم يقل ، فإن ما نريد أن نستخلصه من أبيات ابن المعتمر : أن المعتزلة تتبرأ من جهم بن صفوان ، وأنها تفرق بينه وبين عمرو بن عبيد إمام المعتزلة المشهور . ويحاول الخياط أيضًا أن يثبت أنه لا صلة لفكرة أبى الهذيل العلاف بجهم فى مسألة سكون أهل الخلدين التى تكلم عنها العلاف[٥] . وأنها مختلفة تمام الاختلاف عن فكرة جهم فى مسألة فناء الخلدين ، وسنعود إلى شرح الفروق بينها حين نعرض لفلسفة العلاف .

هذه هى أقوال المعتزلة فى صلة جهم بهم ، أنكروها إنكاراً كاملا ، وهاجموه أشد الهجوم . . . أما أعداء المعتزلة فقد رأوا الصلة بين الاثنين .

إن الكتاب المنسوب لابن حنبل يرى أنه ممن اتبع جهمًا رجال من أصحاب أبى حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ووضعوا مذهب الجهمية . ويفهم من هذا أن جهم بن صفوان هو أستاذ لشيخى المعتزلة الأولين ، أو على الأقل مهد جهم للشيخين الأولين الطريق إلى نفى الصفات وإلى القول بخلق القرآن .

---

(١) هو محمد عيسى الملقب ببرغوث من أصحاب النجار .
(٢) الخياط : الانتصار ٣٣١ — ٣٣٤ .
(٣) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ١٢٠ — ١٢١ .
(٤) الخياط : الانتصار ص ١٢٦ .
(٥) نفس المصدر : ص ١٢٦ .

ويأتى ابن تيمية ويعرض لهذه الصلات فى تحليل بارع ممتاز لنشأة مشكلة نفاة الأسماء والصفات ، فيرى أن أول من ابتدع الأقوال الجهمية المحضة هم النفاة الذين لا يثبتون الصفات والأسماء ، ولما واجهتهم مشكلة الصفات ذهبوا إلى أن الله تعالى لا يتكلم ، بل خلق كلاماً فى غيره ، وجعل غيره يعبر عنه ، وهذه هى فكرة الجهمية فيما نعلم ، واعتبروا الآيات القرآنية التى ورد فيها فكرة أقوال الله وكلامه — مجازاً ، وبهذا نسب الجهمية الصفات إلى الله مجازاً . أما عن الأسماء فكان جهم ينكر أسماء الله تعالى أيضاً ، فلا يسميه « شيئاً » ولا « حياً » إلا على سبيل المجاز ، « لأنه إذا تسمى باسم المخلوق ، كان تشبيهاً » وكان جهم مجبراً يقول إن العبد لا يفعل شيئاً ، فلهذا نقل عنه أنه سمى الله قادراً لأن العبد عنده ليس بقادر .

ويرى ابن تيمية أن السلف قاوموا جهماً ولكن المعتزلة أصحاب عمرو بن عبيد أخذوا مذهب جهم ، ولكنهم أثبتوا أسماء الله تعالى ولم يثبتوا صفاته ، وقالوا إنه يتكلم حقيقة وأنه كلم موسى حقيقة وقد يذكرون إجماع المسلمين على أن الله يتكلم حقيقة ، لئلا يضاف إليهم أنهم يقولون إنه غير متكلم . لكن معنى كونه سبحانه وتعالى متكلماً عند المعتزلة أنه خلق الكلام فى غيره . إما فى شجرة وإما فى هواء وإما فى غير ذلك من غير أن يقوم بذات الله عندهم كلام ولا علم ولا قدرة ولا رحمة ولا مشيئة ولا حياة ولا شىء من الصفات . فمذهبهم فى رأى ابن تيمية ومذهب الجهمية فى المعنى سواء ، لكن هؤلاء يقولون إنه يتكلم حقيقة ، وأولئك ينفون أن يكون متكلماً حقيقة . وحقيقة قول الطائفتين أنه غير متكلم ، فإنه لا يعقل متكلم إلا من قام به الكلام ، ولا مريد إلا من قامت به الإرادة ، ولا محب ولا راض ولا مبغض ولا رحيم إلا من قامت به الإرادة والمحبة والرضى والبغض والرحمة . وقد وافقهم على ذلك كثير ممن انتسب من الفقهاء إلى أبى حنيفة من المعتزلة[1] .

فهناك إذن صلة بين أصحاب عمرو بن عبيد والجهمية فى مسألة نفى الصفات ولكن المسألة تتطور ، فالجهم يعتبر الله « متكلماً » مجازاً ، والمعتزلة يعتبرون ذلك حقيقة . ويردد ابن تيمية أن المعتزلة وإن وافقوا جهماً فى نفى بعض ذلك — أى نفى الصفات ، فهم يخالفونه فى مسائل غير ذلك كمسائل الإيمان والقدر وبعض مسائل الصفات ، ولا يبالغون فى النفى مبالغته . وجهم يقول إن الله لا يتكلم ، أو يقول إنه يتكلم بطريق المجاز إنه يبوح بهذا ويعلنه ولكن المعتزلة لا يظهرون هذا الإنكار لما فيه من الشفاعة فيقرون باللفظ فيقولون إنه يتكلم حقيقة بمعنى أنه خلق فى غيره كلاماً ، لكن قولهم فى معناه هو قول جهم . وجهم ينفى الأسماء أيضاً كما نفتها

---

(١) ابن تيمية مجموعة الرسائل والمسائل .. كتاب مذهب السلف القويم فى تحقيق مسألة كلام الله الكريم ص ٢٦ ص /١٣٢ .

الفلاسفة ، وابن تيمية معنى برد آراء الجهم إلى الفلاسفة ، وأما جمهور المعتزلة فلا تنفى الأسماء[١] .

وفى نص آخر يقرن المعتزلة بالجهمية ، فيرى أن الجهمية والمعتزلة استدلت على قدم الله بأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، ثم تنوعت طرقهم فى الأدلة فتارة يثبتونه بأن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وتارة يثبتونه بأن الأجسام لا تخلو عن الأكوان الأربعة : الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وهى حادثة[٢] .

ولكن ابن تيمية ما يلبث أن يقدم لنا نصاً من أهم النصوص هو : « ولم تكن المناظرة مع المعتزلة فقط ، بل كانت مع جنس الجهمية من المعتزلة والنجارية والضرارية وأنواع المرجئة ، فكل معتزلى جهمى وليس كل جهمى معتزلياً : لكن جهم أشد تعطيلا لأنه ينفى الأسماء والصفات ، والمعتزلة تنفى الصفات ، وبشر المريسى كان من المرجئة ، لم يكن من المعتزلة بل كان من كبار الجهمية »[٣] . ومن العجب أن ابن تيمية هنا يعتبر الفرق الآتية جهمية : وهى المعتزلة والنجارية والضرارية وأنواع المرجئة ، وهذا تعسف ، ومن الخطأ القول : إن كل معتزلى جهمى ، فالمعتزلى قدرى والجهمى جبرى ، وكذلك فيما يختص ببقية الفرق . ولكن ابن تيمية يذكر بشر بن غياث المريسى ويرى أنه كان من كبار الجهمية ، ثم يوضح هذا أكثر فى نص آخر : « لما كان بعد المائة الثانية انتشرت المقالة التى كان السلف يسمونها مقالة الجهمية بسبب بشر بن غياث المريسى وذويه . . . وهذه التأويلات الموجودة اليوم بأيدى الناس مثل أكثر التأويلات التى ذكرها أبو بكر بن فورك فى كتاب التأويلات وأبو عبدالله محمد ابن عمر الرازى فى كتابه الذى سماه تأسيس التقديس ، ويوجد كثير منها فى كلام هؤلاء مثل أبى على الجبائى وعبد الجبار بن أحمد الهمدانى وأبى الحسين البصرى وغيرهم ، هى بعينها التأويلات التى ذكرها بشر المريسى فى كتابه ، كما يعلم ذلك من كتاب الرد الذى صنفه عثمان بن سعيد الدارمى أحد الأئمة المشاهير فى زمن البخارى ، وسمى كتابه « رد عثمان بن سعيد على الكاذب العنيد فيما افترى من التوحيد » ، فإنه حكى هذه التأويلات بأعيانها عن بشر المريسى ثم ردها ، ويعلم بمطالعة كتابه أن هذا القول السارى فى هؤلاء المتأخرين الذين تسموا بالخلف هو مذهب المريسية »[٤] .

هذا هو النص الذى أورده ابن تيمية ، ومن الواضح أن عداوة الرجل الضارية لمذهب الخلف جعلته يصل أئمة الأشاعرة كابن فورك والرازى وغيرهما ببشر المريسى ، ثم يصل

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٩٠/ص ١٣٢ وابن تيمية : منهاج جـ ١ ص ١٨٤ .

(٢) ابن تيمية — مجموعة الرسائل والمسائل ص ١٠٢ — ١٠٣ .

(٣) نفس المصدر جـ ١ ص ٢٥٦ — ٢٥٧ .

(٤) ابن تيمية — موفقة جـ ٢ ص ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨ وكذلك ١٢٤ وما بعدها .

بشراً بالجهمية ، وفي هذا أكبر الكذب على الأشاعرة ، على مذهب الخلف . وقد أعمت هذه العداوة الضاغنة الفجة ابن تيمية عن حقيقة مذهب الخلف وتكامله ، ولكن أهمية هذا النص هي أنه وجه الأنظار إلى صلة بشر المريسي بالجهمية .

وقد أرخ ابن خلكان لبشر المريسي (توفي عام ٢١٩) ، وذكر أنه أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف ، ولكنه اشتغل بالكلام وجرد القول بخلق القرآن وكان مرجئاً وتنسب إليه طائفة المريسية من المرجئة[١] . ولم يذكر ابن خلكان أنه كان جهمياً . ولكن البغدادي يرى القائلين بالإرجاء وبالإيمان وبالجبر في الأفعال — على مذهب جهم بن صفوان ، هم جهمية[٢] والبغدادي الأشعري يرى أن الأشاعرة ينكرون بشراً ومذهبه . ويذهب مؤرخ الإسلام الكبير الذهبي إلى القول « بأن بشراً تفقه على أبي يوسف فبرع ، وأتقن علم الكلام ، ثم جرد القول بخلق القرآن وناظر عليه ، ولم يدرك الجهم بن صفوان ، إنما أخذ مقالته واحتج لها ، ودعا إليها[٣] .

٧ — الجهم والأشاعرة :

حاول ابن تيمية أن يثبت ما وسعه الجهد أن الأشاعرة قد تابعوا جهماً في الجبر ، فالجهم وأتباعه عنده يقولون : إن ذلك الفعل مقدور للرب لا للعبد . وكذلك قال الأشعري وأتباعه إن المؤثر فيه قدرة الرب دون قدرة العبد[٤] وفي موضع آخر يقول ابن تيمية : « اختلف القدرية والجهمية الجبرية في الظلم فقالت القدرية : الظلم في حقه هو ما نعرفه من ظلم الناس بعضهم بعضاً ، فإذا قيل إنه خالق أفعال العباد وإنه مريد لكل ما وقع ، ومع ذلك إنه يعذب العاصي كان هذا ظلماً كظلمنا . وسموا أنفسهم العدلية . وقالت الجهمية : الظلم في حقه هو ما يمتنع وجوده ، فأما كل ما يمكن وجوده فليس بظلم ؛ فإن الظلم إما مخالفة أمر من تجب طاعته ، وإما التصرف في ملك غيره بغير إذنه ، والرب ليس فوقه آمر ولا لغيره ملك ، بل إنما يتصرف في ملكه ، فكل ما يمكن فليس بظلم ، بل إذا نعم فرعون وأبا جهل وأمثالهما ممن كفر به وعصاه ، وعذب موسى ومحمداً ممن آمن وأطاعه فهو مثل العكس . الجميع بالنسبة إليه سواء ولكن لما أخبر أنه ينعم المطيعين ويعذب العصاة ، صار ذلك معلوم الوقوع لخبر الصادق لا لسبب اقتضى ذلك ، والأعمال علامات على الثواب والعقاب وليست أسباباً ، فهذا قول جهم

---

(١) ابن خلكان — وفيات . جـ ١ ص ١٦٠ .

(٢) البغدادي — الفرق . ص ١٢٢ .

(٣) الذهبي — ميزان الاعتدال ص ٨٤ .

(٤) ابن تيمية — موافقة جـ ١ ص ٤٢ .

وأصحابه ومن وافقه من الأشاعرة ومن وافقه من أتباع الفقهاء الأربعة والصوفية وغيرهم »[١] .
وفى موضع آخر يقرر أن « من ينكر الأسباب والقوى التى فى الأجسام ، وينكر تأثير القدرة التى بها يكون الفعل ، ويقول إنه لا أثر لقدرة العبد أصلا فى فعله عند جهم بن صفوان وأتباعه والأشعرى ومن وافقه » . ويرى ابن تيمية أن مصدر هذا القول الجهم بن صفوان ، فإنه كان يثبت مشيئة الله ، وينفى حكمته ورحمته ، وينكر أن يكون للعبد فعل أو قدرة مؤثرة ، ويذكر عنه أنه كان يخرج إلى الجذمى أى المجذوم ويقول : أرحم الراحمين يفعل هذا ؟ ! ! ، إنكاراً لأن يكون لله رحمة ينصف بها ، ومقرراً أنه ليس لله إلا المشيئة المحضة « لا اختصاص لها بحكمة » بل إن الله عنده يرجح أحد الطرفين بلا مرجح . وهنا يتنكب ابن تيمية الحق حين ينسب المذهب الكسبى الأشعرى للجهم ، وثمة خلاف كبير بين المذهب الكسبى وبين الجبر الخالص . لم يدرك ابن تيمية حقيقة المذهب الكسبى ، وأنه وسط بين الجبر والاختيار ، وبين المجبرة وبين المعتزلة ، إن المذهب الكسبى يقرر أن الله خالق الفعل ، وأن الإنسان يكتسب فعله من هذا الخلق . وكان لابد من هذا الحل الوسط لإنقاذ قدم العلم الإلهى ، والله يعلم بصيغة الفعل لا بصيغة الأمر ، وهنا يسير المذهب مطرداً منسجماً متماسك الأجزاء .

٨ ــ الجهم والهروى والأنصارى وفكرة العادة :

ويرى ابن تيمية أن أثر الجهم النافذ فى مسألة الجبر قد تناول أيضاً الصوفى السلفى المشهور الهروى الأنصارى ، ومع ما يكنه ابن تيمية من احترام كبير للهروى الأنصارى ، فيدعوه دائماً بشيخ الإسلام ، غير أنه يرى أن الهروى أخطأ خطأ بالغاً فى أخذه بالجبر الجهمى ، فيقرر « أن الفناء الذى يذكره صاحب المنازل "وهو كتاب الهروى المشهور الذى وضع فيه أصول التصوف السلفى" فهو الفناء فى توحيد الربوبية لا فى توحيد الإلهية » وهو يثبت توحيداً ولكنه ينفى الأسباب والحكم متابعاً لجهم بن صفوان ومن اتبعه . ويقرر ابن تيمية أن الهروى ــ وإن كان من أشد الناس مباينة للجهمية فى الصفات ، فقد كتب كتاب الفاروق فى الفرق بين المثبتة والمعطلة ، وكتاب تكفير الجهمية وكتاب ذم الكلام وأهله ، وزاد فى هذا الباب حتى اتهم بالغلو فى الإثبات للصفات ، إلا أنه فى القدر تابع الجهمية نفاة الحكم والأسباب . والكلام فى الصفات نوع ، والكلام فى القدر نوع :

ويرى ابن تيمية أن هذا الفناء ــ عند الهروى الأنصارى ــ لا يجامع البقاء ، والبقاء هو المرحلة المتممة للفناء عند الصوفية ــ لأنه نفى لكل ما سوى حكم الله بإرادته الشاملة التى تخصص أحد المتماثلين بلا مخصص ، ولذلك يقول الهروى « إن مشاهدة العبد الحكم لم تدع

---

(١) ابن تيمية ــ ج ٣ ص ٢٣ وانظر أيضاً ص ٢٥ .

له استحسان حسنة ولا استقباح سيئة لصعوده من جميع المعانى إلى معنى الحكم — أى الحكم القدرى ، وهو خلقه لكل شىء بقدرته وإرادته ، فإن من لم يثبت فى الوجود فرقاً بالنسبة إلى الرب ، بل يقول كل ما سواه محبوب له ، مرضى له ، مراد له ، سواء بالنسبة إليه ، ليس يحب شيئاً ويبغض شيئاً ، فإن مشاهدة هذا لا يكون معها استحسان حسنة واستقباح سيئة بالنسبة للرب ، إذ الاستحسان والاستقباح على هذا المذهب لا يكون إلا بالنسبة إلى العبد ، يستحسن ما يلائمه ، ويستقبح ما ينافيه »[1] ولكن فى عين الفناء لا يشهد الإنسان فعل نفسه ، لا يشهد إلا فعل الله ، فلا يستحسن ولا يستقبح . ويصرح ابن تيمية أن الهروى الأنصارى يتابع فى هذا تماماً « القدرية الجبرية أتباع جهم بن صفوان وأمثاله » ، ويرى أن هؤلاء القدرية أو الجهمية يتفقون مع المعتزلة فى أن مشيئة الله وإرادته ومحبته ورضاه سواء ، ولكن المعتزلة تؤمن بحرية الإرادة الإنسانية ، فالله ليس خالقاً لأفعال العباد ، ولكن جهم يرى أن الله يشاء كل شىء ويريده ويحبه ويرضاه ، ولا يفرق بين المشيئة والمحبة ، وأن الإرادة تكون أحياناً بمعنى المشيئة ، وأحياناً بمعنى المحبة وأن الهروى ، بعد أن عرض كل هذه الآراء ، تابع جهماً فسوى بين المشيئة والمحبة والرضا ، وأن الله يحب كل ما يخلق بمعنى أنه يريده ، وأن هذا السياق الفكرى أثر فى أصل التصوف عامة ، فذهب الصوفية إلى أن الكمال أن تفنى عن إرادتك وتبقى مع إرادة ربك ، وأن الإنسان ، فى هذا المقام الكامل ، لا يستحسن ولا يستقبح شيئاً ... وإلى هذا انتهى الهروى ، بل إن الهروى وهو يسقط الأسباب إنما يتابع جهماً ، فيصوغ التوحيد صياغة جهمية فيقول : « التوحيد هو إسقاط الأسباب الظاهرة » . فالله لا يخلق شيئاً بسبب بل يفعل عنده لا به . وقد أدت هذه الجهمية المجبرة بالهروى عند ابن تيمية أن يقرر أن : « الصعود عن منازعات العقول وعن التعلق بالشواهد ، وهو ألا يشهد فى التوحيد دليلا ولا فى التوكل سبباً ولا فى النجاة وسيلة » وقد استند الهروى فى إسقاطه للأسباب على فكرة علمية ظهرت فى المدرسة الأشعرية ، ونبتت منبثقة من روح القرآن والسنة ، وغذتها عقول الأشاعرة حتى ظهرت فى أكمل صورة لدى الغزالى ، وهى فكرة العادة : يقول الهروى : « وذلك لأنك ليس فى الوجود شىء يكون سبباً لشىء أصلا ولا شىء جعل لأجل شىء ، ولا يكون شىء بشىء فلا سببية ولا عليه ، إذ أن الشبع لا يكون بالأكل ، ولا العلم الحاصل فى القلب بالدليل ، ولا ما يحصل للمتوكل من الرزق له سبب أصلا لا فى نفسه ولا فى نفس الأمر » ، إن هناك فقط محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادث ، ويصدر مع الآخر مقترناً به اقتراناً عادياً ، لا أن أحدهما معلق بالآخر أو سبب له أو حكمة له ، ولكن لأجل ما جرت به العادة من اقتران أحدهما بالآخر ، يجعل أحدهما أمارة وعلماً ودليلا ، بمعنى

---

(١) ابن تيمة — منهاج السنة جـ ص ٨٩ — ٩٠ .

أنه إذا وجد أحد المقترنين أعادة ، كان الآخر موجوداً معه ، وليس العلم الحاصل فى القلب حاصلا بهذا الدليل ، بل هذا أيضًا من جملة الاقترانات العادية . ولهذا فيكون مشاهداً سبق الحكم بحكمه وعلمه ، أى يشهد أنه صمم ما سيكون وحكم به ، أى أراده وقضاه وكتبه[1] . وبهذا وضع الهروى إسقاط الأسباب على فكرة العادة ليس إلا ، وأن التدخل الإلهى باد فى كل آن وإليه يرد كل شىء .

وينكر ابن تيمية فكرة العادة إنكاراً تامًا ،وهو ينسبها فى نهاية الأمر إلى الجهم ومن المؤكد أن جهمًا لم يصل إليها ، حقاً إن منطقه الجبرى قد ينتهى إليها ، ولكن فكرة العادة على أساس الاقتران بين ما يعتقد من الحقيقة سببًا وما يعتقد فى الحقيقة مسببًا ، قد تكونت خلال بحث طويل فى المدرسة الأشعرية متسقة مع روح القرآن والسنة ومأخوذة منهما ، وكانت الغاية من وضع فكرة العادة معارضة فكرة العلية الأرسطاليسية وإقامة تصور مخالف لها ، ومن العجيب أن إنكار العادة يدرج ابن تيمية فى دائرتين مخالفتين لأهل السنة والجماعة ، دائرة الفلسفة اليونانية من ناحية ، ودائرة الاعتزال من ناحية أخرى .

٩ ــ جهم بن صفوان والغزالى :

يضع ابن تيمية نظرية فى الحب الإلهى تتسق تمام الاتساق مع مذهبه ، ولسنا فى مجال عرضها ونحن نؤرخ للفكر الإسلامى فى نشأته ، ولكننا نضع صورة موجزة لها حتى نتبين موقفه من جهم بن صفوان ، وصلة الغزالى به فى رأى ابن تيمية . يرى ابن تيمية أن الله هو محبة بحتة ، يحب ذاته الإلهية ، كما يحب مخلوقاته[2] ، ثم إن مبدأ الحب يسرى بين الخالق والمخلوق ويتبادل ، بل إن الإسلام إنما أتى لوضع المحبة الإلهية كاملة ، منزهة عن محبة الشريك ، فالحب له وحده ، ومن أحبه ، وعده بلذة الحب الكبرى . . النظر إلى وجهه الجميل فى الآخرة . وهنا يتبين لنا دفاع ابن تيمية الكبير عن مسألة الرؤية ، بأنها رؤية حقيقية حسنة ، إنها غاية التصوف التيمى : وهى تستند على نظرياته الميتافيزيقية والفيزيقية . إن الميتافيزيقا تقوم عنده على جسمية الله ، والله عنده هو الجسم الوحيد ، وأما الوجود الطبيعى ، فهى حوادث تحدث فى ذات الله وانعكاس لها فى المرآة الإلهية ، فالصوفى إذن فى سلوكه هو حادثة تنعكس فى الذات وتنظر إليه . هنا يتبين لنا الدافع الأساسى فى نزعة التجسيم التى تسود المذهب التيمى ، والنظرة الحسية

---

(١) ابن تيمية : جـ ٣ ص ٩١ .

(٢) « نظرية الحب عند ابن تيمية » يعرضها ابن تيمية فى منهاج السنة عرضاً كاملا فى مواضع متعددة – وانظر على الخصوص – جـ ٣ ص ٩٦ – ٣٠١ و جـ ١ ص ٢٦٦ ويعرض أيضاً ابن تيمية لنظرية فى التصوف فى كتابه للفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان .

التى تناول بها الذات الإلهية ، فالله يستوىعلى عرشه استواء مادياً عند ابن تيمية فى أبهى جمال ، ثم مجلسه الكبير فى المقام المحمود ، وعلى يمين العرش محمد صلى الله عليه وسلم ؛ كل هذا لتحقيق لذة عظمى ، لذة النظر إلى وجهه الجميل ، يقول « وقد ثبت أن التذاذ المؤمنين يوم القيامة بالنظر إلى الله أعظم لذة فى الجنة ، فى صحيح مسلم عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد: يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه فيقولون : ما هو ؟ ألم يبيض وجوهنا ، ويثقل موازيننا ، ويدخلنا الجنة ، ويجرنا من النار ، قال : فيكشف الحجاب ، فينظرون إليه ، فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه وهو الزيادة »[1] وبهذا يفسر ابن تيمية : الآية « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » بأن الزيادة هى النظر إلى وجهه الجميل . بينما فسرها صوفية وحدة الوجود بأنها مقام الوحدة . ولكن ابن تيمية يرى أنها غاية الوجود الأخروى ، ويورد الحديث : « أسألك لذة النظر إلى وجهك والشوق إلى لقائك من غير ضراء مضرة ولا فتنة مضلة » ويعلق على هذا الحديث : « فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه ، يبين أن اللذة الحاصلة بالنظر إليه أعظم من كل لذة فى الجنة » . بل إن ابن تيمية يرى أن محبة المؤمنين لربهم أمر موجود فى القلوب والنظر ، وأن الإنسان فى الدنيا يجد فى قلبه بذكر الله وذكر حمده وآلائه وعبادته من اللذة ما لا يجده بشىء آخر ، وهذا لأنه يحب الله الحب الكامل ، فالصلاة لله ، « وجعلت قرة عينى فى الصلاة » وهى راحة النفس لله « أرحنا بالصلاة يابلال » . ومجالس الذكر هى مراتع الجنة « إذا مررتم بمراتع الجنة فارتعوا » ، ورياض الجنة هى مجالس الذكر ، « وما بين بيتى ومنبرى روضة من رياض الجنة »[2] ونحن نشعر فى كل هذا باللذة الكبرى ، وكلها إعداد للذة الرؤية .

ويرى ابن تيمية أن إنكار هذه اللذة ، وبالتالى إنكار الحب الإلهى إنما هما من بقايا جهم بن صفوان ، وأن أول من عرف فى الإسلام أنه أنكر أن الله يحب أو يحب الجهم ابن صفوان وشيخه الجعد بن درهم ، وأن الجعد تأثر فى هذا بالفلاسفة والصابئة حيث كانوا يعيشون فى مسقط رأسه حران[3] ثم تابع المعتزلة جهماً ، فأنكروا الرؤية وبالتالى أنكروا هذه اللذة . وقد يفسرها من تناول الرؤية منهم بمزيد العلم ، أو لذة العلم به ، كاللذة التى فى الدنيا بذكره ، لكن تلك أكمل . ثم تابع المعتزلة . متصوفة الفلاسفة والنفاة كالفارابى وكأبى حامد وغيره ، فإن ما فى كتبه من الأحياء وغيره عن لذة النظر إلى وجهه هو بهذا المعنى[4]

---

(١) ابن تيمة : منهاج ج ٣ ص ٩٧.

(٢) نفس المصدر نفس الصحيفة .

(٣) نفس المصدر : ص ٩٨ ج ١ ص ١٩٧ .

(٤) ابن تيمية : منهاج ج ٣ ص ٩٧ .

ويرى ابن تيمية أن أبا المعالى الجوينى (إمام الحرمين) وابن عقيل ، ينكران أيضاً أن يلتذ أحد بالنظر إليه ، ثم يذهب أيضاً إلى القول بأن الأشعرى والباقلانى والقاضى أبا يعلى يرون أن الله لا يحب ذاته ، ويعلنون أنهم يختلفون فى ذلك مع الصوفية ، وأنهم يتأولون محبة الله بأنها محبة طاعته .

وأرى أن ابن تيمية يتخبط هنا تخبطاً تاماً ، فهو يتهم الأشعرى والأشاعرة بأنهم ينكرون أن الله يحب ذاته ، ولكن الأشاعرة تنكر التشبيه أشد الإنكار . كما تنكر التجسيم ، وتهاجم أقوال الصوفية الذين يرون أن الله كنز مخفى ، راعه بهاؤه وجماله ، فأحب أن يعرف ، فأوجد الخلق . وأرادت الأشاعرة بإنكار محبة الله لذاته أن تنكر التجسيم والتشبيه الذى استفاض فى كثير من مدارس الحشوية والشيعة الغالية المجسمة التى نادت بأنه جسم وأنه سبيكة صافية وأنه يستوى على العرش . وذهبت الأشاعرة بتأويل المحبة بالمشيئة ، ولكنها لم تنكر إطلاقاً محبة الله للناس ومحبة الناس له . أما أن أبا حامد الغزالى قد أنكر لذة النظر إلى الله ، فهذا ما لم يرد عنه لا فى الإحياء ولا فى غيره . فأبو حامد الغزالى رجل أشعرى المعتقد ، دافع عنه أجمل دفاع وهو يؤمن بإمكان النظر إلى الله فى الآخرة ، والآية واضحة فى هذا « وجوه يومئذ ناضرة . . » وقد التزمها من قبله شيخ المذهب أبو الحسن الأشعرى إنما ينكر الأشاعرة اللذة الحسية التى تنبثق من كتابات ابن تيمية، ويرون أن لذة الرؤية هى لذة التأمل فى الله وجماله وبهائه ، لا مجرد شعور حسى .

خاتمة : قد تبين لنا الآن ما كان لجهم بن صفوان من تأثير خطير فى الفكر الإسلامى ، كان الرجل متابعاً لشيخه الأول الجعد بن درهم أول من وضع فكرة « التأويل العقلى » للنصوص الدينية ، أو بمعنى أدق أول من خاض مشكلة « المعرفة » بمعناها الفلسفى . وقد فجأ المسلمين بهذا ، فتابعه من تابعه. وعارضه من عارضه . . ومنذ ذلك الحين وأمام المسلمين طريقان : طريق النقل وطريق العقل .

وكان للرجل بعد ذلك فضل كبير أيضاً فى تاريخ الفكر الإسلامى ، هو قيامه فى وجه الإسرائيليات التى هاجمت الإسلام من خراسان ، ولو حفظ لنا التاريخ كتبه لا تضح لنا الكثير من مناقشاته مع مقاتل بن سليمان فى هذا الصدد . وقد كان لمقاتل بن سليمان أثر كبير فى إدخال الإسرائيليات إلى قلب التفسير ، بل إن ابن تيمية نفسه لم يستطع أن ينكر أن مقاتل ابن سليمان وداود الجواهرى وبعضا من غلاة النساك يقولون« إن الله جسم وأنه جثة وأعضاء على صورة الإنسان . وله لحم ودم وشعر وعظم وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينان

ومع هذا لا يشبه غيره »[1] ومع محاولة ابن تيمية تبرئة مقاتل من فكرته المجسمة المشبهة ، فإنه يعترف بأنه لم يكن للرجل قدم ثابتة فى الحديث . ولم يستطع جهم صبراً على أفكار مقاتل ، فوقف فى وجه هذا التيار الخطير الحشوى من المشبهة، وقاتل فى ذلك قتالا عنيفاً .

وفى خراسان، كانت المذاهب الهندية والثنوية ، من سمنية ومانوية ، تهاجم الإسلام فى عنف وقوة ؛ فانبرى لها جهم يناقشها ويجادلها ، ويضع أصول الجدل معها ، ويعتنق الإسلام على يديه الكثيرون من أبناء تلك المذاهب ، ويسير على أثره مشيخة المعتزلة فيبعثون بدعاتهم إلى تلك النواحى يتممون مهمة الجهم . وقد تابع الجهم الحارث بن سريج ، وكان الحارث يمثل القلق الاجتماعى الذى ساد المجتمع الإسلامى فى ذلك العهد ، فخرج على بنى أمية الظلمة ، وخرج معه الجهم ، وبهذا وضعا الأصل « الخارجى » أو وافقا الخوارج فيه ، وهو « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » وقد أصبح هذا أصلا فيما بعد من أصول المعتزلة الخمسة ، وكانا — الحارث وجهم ، كما قلت وكما قال القاسمى — يدعوان للكتاب والسنة .

وعاشت الجهمية بعد الجهم ، بل عاش التجهم ، فوسمت به المعتزلة ، ويحاول ابن تيمية أن ينسب إليه الأشاعرة إلى حد ما . وتعدى أثره إلى الشعراء بحيث يقول ابن تيمية . «قد شاع فى الناس أن قول الجهمية مبنى على النفى » ، صار الشعراء ينظمون هذا المعنى كقول أبى تمام :

جهمية الأوصاف إلا أنهم   قد لقبوها جوهر الأسماء[2]

ولقد توزعت آراء الجهمية بين مختلف الفرق أيضاً ، إننا نرى المعتزلة بعد تأخذ بنفى الصفات ، وقد نادى جهم بهذا من قبل ، وتأخذ المعتزلة بالتأويل العقلى واعتبار كثير من التصورات الدينية مجازاً ، وهذا ما فعله الجهم قبلهم . ويختلف المعتزلة أشد الاختلاف مع الجهم فى الجبر فقد كان جبرياً وكان المعتزلة قدريين ، ويختلف السلف والأشاعرة مع جهم فى نفى الصفات ، إنهم مثبتة يثبتون الصفات القديمة لله ، ويختلفون معه فى مسألة الجبر ؛ إنهم يوفقون فى مذهب متماسك الأجزاء بين الجبر والاختيار ، فيضعون مذهب الكسب ، يحلون به المشكلة العتيدة .

ولكن كان لجهم بن صفوان فضل كبير . . إنه وضع المشكلة ، وأثار العاصفة . وقتل الجهم ، ولعنته جميع الفرق إلى يومنا هذا .

---

(١) ابن تيمية : « منهاج » جـ ١ ص ٢٧٩ .

(٢) ابن تيمية : منهاج — جـ ١ ص ١٦٦ .

الباب السادس

المعتزلة

الفصل الأول

الأصل التاريخى لكلمة المعتزلة

إن مشكلة الأصل التاريخى لكلمة المعتزلة قد أثارت كثيراً من المناقشات بين الباحثين قديماً وحديثاً، ذلك لأن توضيح هذا الأصل يلقى الضوء على حقيقة « المعتزلة » و « الاعتزال » ويبين لنا هل ظهرت المعتزلة فى التاريخ فجأة ، أو بمعنى أدق — هل ظهرت بحركة مسرحية فى مجلس الحسن البصرى، أم أنها كانت حاجة ملحة من حاجات المجتمع الإسلامى ، وتمثل واقعه، وتخرج من بنائه — داخلياً وخارجياً — وهل قابلها المسلمون الأوائل بكراهية واستنكار حقاً ؟ أم أنها تطور تاريخى لمبادئ معينة وليدة البحث العلمى والنظر العقلى فى النصوص الدينية ؟ ويتصل شيخها الأول واصل بن عطاء وزميله عمرو بن عبيد بمشيخة قبلهما ، درست لديهم المسائل ، ووضحت الجزئيات ، وكان على واصل بعد ذلك أن ينظمها ، وأن يضعها تلامذته فى نسق متكامل لتعبر عن المجتمع كله . إن معرفة الأصل التاريخى للمعتزلة يبين تماماً صلة واصل بطائفتين هامتين من قبله ، وهاتان الطائفتان هما القدريون من ناحية ، والجهمية رواد مذهب التأويل العقلى من ناحية،وكانت الطائفتان حينئذ تمثل ثورة المجتمع الإسلامى على بنى أمية .

ولقد نسبت المعتزلة فيما بعد إلى الطائفتين ، فيلقبون بالقدريين أحياناً وأحياناً أخرى يوسمون بالجهمية ، على خلاف ما بين الطائفتين .

ونحن نلاحظ أن الآراء والأفكار كانت تتضارب فى مدرسة الحسن البصرى ، وشيخ المدرسة يلقى بأصول عامة تختلف حولها الآراء والتفاسير ، وتنتج مختلف المذاهب . ونحن نعلم أن معبداً الجهنى قد أتى إليه ، كما أتى إليه غيلان الدمشقى ، وأنه استحسن أول الأمر مذهبهما فى القدر ، ولكنه تراجع ونهى الناس عنهما — فيما تقول مصادر السنة . وإلى مجلسه أيضاً حضر

جماعة من رعاع الرواة، ولما عرضوا بضاعتهم عليه أنكرها وصاح فى أتباعه « ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة» أى جانبها ... فسموا الحشوية؛ ولعل هذه أول تسمية بهذا الاسم لهؤلاء الذين حشوا الحديث بالإسرائيليات ، وإن كانت هناك بعض النصوص تقرر أن عمرو بن عبيد هو أول من أطلق هذا الاسم، وأنه سمى به عبد الله بن عمر، فقد كان عبد الله بن عمر يقبل الأحاديث والسنن والآثار ، كيفما كانت .

وفى مجلس الحسن البصرى وضع مؤرخو الفرق القصة الشائعة الآتية: أن رجلا دخل على الحسن البصرى فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ، وهم وعيدية الخوارج ، أو جماعة يرجئون أصحاب الكبائر ، والكبيرة لا تضر مع الإيمان ، بل العمل فى مذهبهم ليس ركنا من الإيمان ، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الأمة فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقاداً ؟ فتفكر الحسن فى ذلك ، وقبل أن يجيب قال واصل ابن عطاء : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ، بل هو فى منزلة بين المنزلتين ، لا مؤمن ولا كافر ، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد ، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل ، فسمى هو وأصحابه معتزلة »[1] .

وأما البغدادى فيذكر القصة على الشكل الآتى : كان واصل بن عطاء من منتابى مجلس الحسن البصرى فى زمان فتنة الأزارقة ، وكان الناس يومئذ فى أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فرق : فرقة تقرر أن كل مرتكب لذنب صغير أو كبير مشرك بالله وهو قول الأزارقة ، وفرقة تذهب إلى أن صاحب الذنب المجمع على تحريمه كافر مشرك ، وفرقة تقول إنه منافق . وكان علماء التابعين فى ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون : إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن لما فيه من معرفة بالرسل وبالكتب المنزلة من الله تعالى ، ولمعرفته بأن كل ما جاء من عند الله حق ، ولكنه فاسق بكبيرته ، وفسقه لا ينفى عنه اسم الإيمان والإسلام . . فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز واختلف الناس فى أصحاب الذنوب على ما ذكرنا ، خرج واصل ابن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة ، وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر ، وجعل الفسق منزلة بين منزلتى الكفر والإيمان . فلما سمع الحسن البصرى من واصل بدعته هذه طرده من مجلسه، فاعتزل عند سارية من سوارى مسجد البصرة ، وانضم إليه صديقه عمرو ابن عبيد فقال الناس يومئذ فيهما إنهما قد اعتزلا قول الأمة ، وسمى أتباعهما من يومئذ معتزلة[2].

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ١ ص ٦٤ .

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٧٨ .

وأما الإسفراييني فيرى أنهم سموا معتزلة لاعتزالهم مجلسه (الحسن البصري) واعتزالهم قول المسلمين [١].
ولكن هناك رواية أخرى تنسب كلمة الاعتزال إلى عمرو بن عبيد ، فالمقريزي والسمعاني يوردان الأمر على هذه الصورة : « المعتزلي — هذه النسبة إلى الاعتزال وهو الاجتناب والجماعة المعروفة بهذه العقيدة إنما سموا بهذا لأن أبا عثمان عمرو بن عبيد البصري أحدث ما أحدث من البدع ، واعتزل مجلس الحسن البصري وجماعة معه ، فسموا المعتزلة [٢].
ويذهب ابن قتيبة إلى نفس الشيء في عيون الأخبار فيقول : « وكان يرى رأى القدر ويدعو إليه ، واعتزل الحسن ، هو وأصحاب له ، فسموا المعتزلة [٣]

وثمت رواية ثالثة تقرر أن الذى سماهم بذلك قتادة بن دعامة السدوسي (المتوفى سنة ١١٧ — ١١٨هـ) وهو أبو خطاب قتادة بن دعامة السدوسي البصري الأكمه كان تابعياً وعالما كبيراً ، وكان يدور البصرة أعلاها وأسفلها بغير قائد ، فدخل مسجد البصرة ، فإذا بعمرو ابن عبيد ونفر معه ، فأمهم وهو يظن أنها حلقة الحسن البصري ، فلما عرف أنها ليست له قال : إنما هؤلاء المعتزلة ، ثم قام عنهم . . . فمنذ يومئذ سموا المعتزلة [٤] ، ويقال إنه ذكر هذا بعد وفاة الحسن البصري (توفي عام ١١٠ — ٧٢٧م) . وينقل إلينا صاحب المنية الرأيين معا : « وسموا بذلك ، فقد اعتزل واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد حلقة الحسن . وقيل لقول قتادة وكان من أصحاب الحسن : ما يصنع المعتزلة ؟ فكانت تسميتهم بهذا الاسم » [٥] .

وأما ابن خلكان فيورد نفس القصة ، ويذكر عن أبي عمرو بن العلاء أن قتادة تكلم في القدر [٦] .

وسواء كان صاحب القصة مع الحسن هو واصل بن عطاء أو عمرو بن عبيد ، أو أن الذى أطلق عليهم اللقب الحسن أو قتادة ، فإن هذه الروايات تتفق في أن الاسم أطلقه أعداء المعتزلة عليهم ، ولا نجد عند صاحب المنية نفسه ، وهو معتزلي ، أى توضيح للمسألة ، بالرغم من أنه يعتقد أن المعتزلة هم الفرقة الناجية وأهل الحق في الإسلام . وينتهي جوهر هذه القصة إلى أن الاسم أطلق عليهم نكاية بهم وسخرية ، وأن السبب في إطلاقه عليهم هو أنهم اعتزلوا مذهب الأمة جمعاء .

---

(١) الإسفراييني : التبصير في الدين ، ص ٤٠ ، ٤١ .
(٢) السمعاني : الأنساب .. ص ٢٦ ، والمقريزي : خطط .. جـ ٤ ص ١٦٤ وص ١٦٥ .
(٣) ابن قتيبة : عيون الأخبار ، ص ٢٤٢ .
(٤) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة جـ ٢ ص ٣٢ .
(٥) ابن المرتضى : المنية والأمل ، ص ١ و ٢ .
(٦) ابن خلكان : وفيات ، جـ ٢ ص ١٩٧ .

وقد قدم لنا كارلو الفونسو نللينو فى مقالته الرائعة « بحوث فى المعتزلة » ثبتا بأسماء المستشرقين الذين قبلوا هذا الرأى واعتبروا كلمة المعتزلة تعنى المنشقين والمنفصلين[1] : ولكن نللينو — يقوم فى مقالته هذه بدحض كل الآراء التى قيلت فى تسمية المعتزلة بمنشقين أو بمنفصلين ، ثم يورد فكرته التى استند فيها على نصوص هامة للمسعودى . أما نصوص المسعودى فهى : « ومات واصل بن عطاء ويكنى بأبى حذيفة فى سنة إحدى وثلاثين ومائة ، وهو شيخ المعتزلة وقديمها ، وأول من أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين ، وهو أن الفاسق من أهل الملة ليس بمؤمن ولا كافر ، وبه سميت المعتزلة ، وهو الاعتزال » ونص آخر هو : « ثم القول بالوعد والوعيد ، وهو الأصل الثالث ، فهو أن الله لا يغفر لمرتكب الكبائر إلا بالتوبة ، وأنه لصادق فى وعده ووعيده ، لامبدل لكلماته ، ثم القول بالمنزلة بين المنزلتين ، وهو الأصل الرابع ، فهو أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر ، بل يسمى فاسقاً على حسب ما ورد التوقيف بتسميته وأجمع أهل الصلاة على فسوقه . قال المسعودى : ولهذا الباب سميت المعتزلة وهو الاعتزال ، وهو الموصوف بالأسماء والأحكام مع ما تقدم من الوعيد فى الفاسق من الخلود فى النار »[2].

ويشرح نللينو هذا بأن المسعودى قصد بقوله « تسميته» وصف الشخص بأنه مؤمن أو كافر أوفاسق ، وبقوله « أسماء » الألفاظ المتقابلة من إيمان وكفر ومؤمن وكافر ، وبقوله « الأحكام » المسائل النظرية والعملية التى تتضمنها هذه الأوصاف . ويصل بعد ذلك إلى النتيجة الآتية : إن اسم « المعتزلة » لم يطلق على الذين أنشأوا المدرسة الكلامية الجديدة للدلالة على أنهم انفصلوا عن أهل السنة أو تركوا مشايخهم القدامى ورفقاءهم ، وإنما أطلق للدلالة على موقفهم كأناس مبتعدين محايدين بين طرفى رجال الدين والسياسة فى وقت ما ، ممتنعين هكذا عن الخصومات والمنازعات القائمة بين المسلمين ، فاسم المعتزلة لم يطلقه عليهم أهل السنة ، وإنما اختاره المعتزلة أنفسهم للدلالة على موقفهم الخاص فى هذه المسألة[3]. ويؤيد فكرته هذه أيضاً بنصوص تاريخية توضح أصل اسم المعتزلة .

وهذه النصوص تثبت أن الكلمة أطلقت — كاصطلاح — على طائفة من الأشخاص (عام٣٥هـ) لم يروا مبايعة على ، ولو أنهم ليسوا من شيعة عثمان، « وسموا هؤلاء المعتزلة ، لاعتزالهم بيعة على » ويورد النصوص الكثيرة عن أبى الفداء والأخبار الطوال للدينورى والطبرى . ثم يصل نللينو فى ضوء هذه النصوص بين المعتزلة المتكلمين والمعتزلة السياسيين ، طالما كان

---

(١) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية — ترجمة وتعليق الدكتور عبد الرحمن بدوى — ص ١٧٥ .

(٢) المسعودى : مروج الذهب جـ ٣ ص ١٥٢ .

(٣) التراث اليونانى : جـ ١٨ ص ١٨٣ ، ١٨٤ .

المتكلمون قد خاضوا — ولو نظرياً — فيما خاض فيه الأولون وأرادوا اعتزال الفريقين معا : الخوارج والسنة . ولذلك يقرر نللينو « أن المعتزلة الجدد المتكلمين كانوا فى الأصل استمراراً فى ميدان الفكر والنظر للمعتزلة السياسيين أو العمليين [١] . ومع أن نللينو اقترب كثيراً من نتيجة صائبة ، إلا أن كثيراً من الجزئيات التى خاض فيها لم تكن صحيحة كما سنبين فى ثنايا هذا الباب . والمثال الذى نورده الآن فقط على عدم صحة مقدماته هو : إذا اعتبرنا المعتزلة المتكلمين امتداداً للمعتزلة السياسيين ، وكان المعتزلة السياسيون فى منأى عن معترك الخلاف بين على وشيعته وعثمان وشيعته ، فكيف نفسر قول المسعودى — والمسعودى هو مصدر نللينو الأول — أن « يزيد بن الوليد (الخليفة الأموى المتوفى سنة ست وعشرين ومائة) وكان يذهب إلى قول المعتزلة وما يذهبون إليه فى الأصول الخمسة من التوحيد والعدل والوعد والأسماء والأحكام — وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » [٢] .

كيف يتوافق اعتناق خليفة أموى للمذهب المعتزلى الكلامى مع القول بأن هذا المذهب المعتزلى الكلامى إنما هو امتداد للمذهب المعتزلى السياسى — وأن هذا المذهب الأخير يقرر تقريراً حاسماً اعتزال الفريقين : الخوارج والسنة ، شيعة على وأعدائه ، الأمويين والعلويين ، والنأى عن الفتنة ما أمكن . بل يقرر المذهب المعتزلى : أن الفاسق مخلد فى النار ، ولكن درجته أقل من درجة الكفار ، وبنى أمية اعتبروا عصاة فاسقين . فكيف يوافق أمير أموى ، بله خليفة المسلمين على اعتناق مذهب يلقى عليه وعلى أسرته الشكوك ، ويترك مذهب السنة والجماعة ، الذى اعتبرهم مجتهدين اجتهاد خطأ فى حربهم مع على ، خطأ لا يوردهم مهاوى الفسق أو الكفر .

أما وضع المسألة الصحيح ، فهو أن اسم المعتزلة قد ظهر سياسياً بلا شك فى حروب على وأصحاب الجمل ، وفى حروب على ومعاوية . ولكنه لم يستخدم لطائفة معينة بذاتها . ينقل إلينا الدينورى النص الآتى : « مر الزبير بالأحنف بن قيس وهو جالس بفناء داره وحوله قومه ، وقد كانوا اعتزلوا الحرب » [٣] فالأحنف إذن اعتزل الفريقين معاً . ولكن الدينورى يذكر أيضاً أن أبا الدرداء وأبا أمامة الباهلى دخلا على معاوية فقالا له : علام تقاتل علياً وهو أحق بهذا الأمر منك ؟ قال : أقاتله على دم عثمان . قالا : أهو قتله ؟ قال : آوى قتلته ، فسلوه أن يسلم لنا قتلته وأنا أول من يبايعه من أهل الشام . فأقبلا إلى على فأخبراه بذلك ، فاعتزل من عسكر على زهاء عشرين ألف رجل ، فصاحوا : نحن جميعاً قتلنا عثمان ، فخرج

---

(١) نفس المصدر : ص ١٩١ .

(٢) المسعودى : مروج الذهب : جـ ٣ ص ١٥٢ — ١٥٣ .

(٣) الدينورى : الأخبار الطوال ص ١٥٠ .

أبوالدرداء وأبو أمامة. فلحقا ببعض السواحل، ولم يشهدا شيئاً من تلك الحروب »[١] وهنا تلحق كلمة الاعتزال ببعض من شيعة على المتعصبين له . وأحياناً يوسم به من شارك فى الحرب مع عائشة مثل عبد الله بن الزبير[٢] .

وأحياناً أخرى نرى المغيرة بن شعبة يسأل أبا موسى الأشعرى : ما تقول فيمن اعتزل هذا الأمر ، وجلس فى بيته كراهية للدماء ؟ فقال : أولئك خيار الناس ، خفت ظهورهم من دماء إخوانهم وبطونهم من أموالهم[٣]. وكلمة اعتزل هنا لا مدلول سياسى لها ، بل استخدمت استخداماً عادياً بحتاً . وأحياناً تظهر الكلمة واضحة : « وأراد أبو موسى الأشعرى أن يولى أحد المعتزلة — عبد الله بن عمر — الخلافة »[٤] فالكلمة قد استخدمت فيما أرى فى ذلك الوقت السياسى المضطرب ، واضطرب مفهومها وما صدقها ، ولكنها تأخذ نوعاً من الاستقرار بعد تنازل الحسن ابن على لمعاوية . وكان لمحمد بن زاهد الكوثرى الفضل فى توجيه أنظارنا إلى نشأة كلمة المعتزلة بمعناها الاصطلاحى . وقد اكتشف النص الذى يحدث عن هذه النشأة فى كتاب الرد على أهل الأهواء والبدع للملطى . وهو الكتاب الذى كان أيضاً للكوثرى فضل القيام بنشره وتيسيره لنا . يقول الملطى : « المعتزلة وهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام ، المفرقون بين علم السمع ، وعلى العقل والمنصفون فى مناظرة الخصوم ؛ يجتمعون على أصل لايفارقونه وعليه يتولون وبه يتعادلون وإنما اختلفوا فى الفروع . وهم سموا أنفسهم معتزلة ، وذلك عندما بايع الحسن بن على عليه السلام معاوية وسلم إليه الأمر ، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس ، وذلك أنهم كانوا من أصحاب على ، ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا : نشتغل بالعلم والعبادة ، فسموا بذلك معتزلة »[٥] هذا النص الهام الذى تركه لنا أقدم مؤرخ للعقائد وصل إلينا كتابه (هو أبو الحسن الطرائفى الملطى الشافعى المتوفى سنة ٣٣٧هـ) يحدد لنا تماماً ظهور كلمة المعتزلة كمصطلح فنى يطلق على طائفة تفرغت للعلم والعبادة. ونحن نعلم أن الحسن بن على قد بايع معاوية عام ٤٠هـ وهو المعروف بعام الجماعة ، فيكون أول ظهور لكلمة الاعتزال هو عام ٤٠ هـ .

اعتزل إذن الحياة العامة جماعة من خلص المؤمنين ، رأوا الأمر — كما قلنا — بين يدى معاوية الطليق ، فزهدوا الدنيا وأمرها . وفى هذا الوسط المعتزلى ، أو بين هؤلاء المعتزلة كان

---

(١) نفس المصدر : ص ٣٧٢ .

(٢) نفس المصدر ص ١٥٠ .

(٣) الدينورى : الأخبار الطوال ، ص ٣٠١ .

(٤) نفس المصدر : نفس الصحيفة .

(٥) الملطى : الرد ، ص ٤٠ ، ٤١.

هناك رجلان من أهل البيت هما أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخوه الحسن ، وكان أول من قام بالاعتزال ، ومن هذه الحلقة خرجت معتزلة واصل بن عطاء ، وكان واصل أقرب إلى أبي هاشم ، كما خرج الحسن بمذهب الإرجاء . وسنعود إلى توضيح صلات واصل بكل من هذين الإمامين فيما بعد ، وإنما يكفي الآن أن نوضح أن كلمة « المعتزلة » التي وسمت أتباع واصل إنما أخذت من هذا الوسط العلمي الذي كان يعيش فيه .

وقد سبق أن أشرت في الطبعة الأولى من كتابي هذا إلى نص هام عثرت عليه يقول « من الفرق التي افترقت بعد ولاية على فرقة منهم اعتزلت مع سعد بن مالك وسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر بن الخطاب ومحمد بن مسلمة الأنصاري وأسامة بن زيد بن حارثة ، فإن هؤلاء اعتزلوا عن على ، وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم بيعته والرضاء به ، فسموا المعتزلة ، وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد ، وقالوا لا يحل قتال على ولا قتال معه ، والأحنف ابن قيس قالها لقومه : اعتزلوا الفتنة أصلح لكم[1]. ولا بأس أن يطلق على هؤلاء الصحابة جميعاً لقب المعتزلة ، ولكن لا يمكن اعتبار هؤلاء أسلاف المعتزلة ، ولنأخذ مثلا أبرز شخصية منهم ، وهي شخصية عبدالله بن عمر بن الخطاب : فعبد الله بن عمر يعتبر من أهل الحديث ، أهل السنة فقط ، ولا يمكن اعتباره إطلاقاً سلفاً لواصل بن عطاء أو لعمرو بن عبيد ، بل إن عمراً بن عبيد قد هاجم عبد الله بن عمر واعتبره حشوياً .

والآن ننتهي إلى النتيجتين الحاسمتين الآتيتين :

الأولى : أن المعتزلة هم الذين أطلقوا على أنفسهم هذا اللقب ، ويؤيد هذا ما قاله الرازي عن القاضي عبد الجبار ، وهو مفكر المعتزلة الكبير : « كل ما ورد في القرآن من لفظ الاعتزال ، فإن المراد منه : الاعتزال عن الباطل ، فعلم أن اسم الاعتزال مدح »[2] . ويذكر القاضي عبد الجبار في أول كتاب المنية والأمل حديثاً عن النبي صلى الله عليه وسلم بإسنادين مختلفين نصه : « ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أتقاها وأبرها الفئة المعتزلة »[3] ومما لا شك فيه أن أثر الوضع ظاهر في الحديث .

الثانية : أن السبب في أنهم اعتزلوا ، أو أن هذا الاسم أطلق عليهم هو عدم موافقتهم على انتقال الخلافة إلى معاوية ، فأصابتهم حسرة مريرة أن يسلب الحق أهله ، فابتعدوا عن الحياة السياسية ، ولجأوا إلى العبادة ، إنهم كانوا يمثلون « روح المجتمع الإسلامي » في « موقف

---

(١) النوبختي : فرق الشيعة .. : ص ٥ وانظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام « الطبعة الأولى ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٢) فخر الدين الرازي اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٣٩ .

(٣) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ١١ .

سلبي ، إن تكلمنا بأسلوب عصرنا — أقول إنهم كانوا يمثلون المعارضة السلبية للمجتمع الإسلامى. كان هذا المجتمع مغلوباً على أمره ، يعيش فى مرارة وذلة ، وفى استسلام . ووسم الاستسلام هو اللامبالاة والشك فى كل شيء ، حياة ومعاناة داخلية : الاعتزال وسرعان ما تناسى هؤلاء المعتزلة السبب السياسى فى اعتزالهم ، وهم يتدارسون النصوص ، ولكن الحوادث التى كانت تحيط بهم وهى شغل المجتمع الذى كانوا يمثلونه — داخلياً — جعلتهم يتجهون مرة أخرى إلى الحياة السياسية والدينية ، ومن هنا ، ومن هذا المجتمع المعتزلى خرجت المرجئة من ناحية والمعتزلة الكلامية من ناحية أخرى ، وقد تسلحت الثانية — فى صورة صارخة — بسلاح جديد هو العقل .

إن تكون عقائد المعتزلة الكلامية نشأ فى تلك البيئة المستنيرة ، ونشأ فيها كما قلت شيخ المعتزلة الرسمى الأول : واصل بن عطاء .

الفصل الثانى

واصل بن عطاء

(٨١ – ١٣١ هـ)

شيخ المعتزلة الأول

قد نسبت المعتزلة جميعاً إلى واصل بن عطاء ، شيخ المعتزلة الأول ، وقديمها كما يصفه المسعودى[1]. وواصل بن عطاء من أعظم شخصيات الإسلام وأعجبها. وقد كتب عنه مؤرخو الأدب فى العالم الإسلامى واعتبر من أكبر بلغاء العرب ، كما كتب عنه المحدثون . ولكن قلما تناول حياته مؤرخو الفرق ، لذلك ساد الغموض نشأته الأولى التى خلالها تكونت عقائده الكلامية الفلسفية ، ولذلك اختلف فيه : هل كان معتزليا فقط من القائلين بالمنزلة بين المنزلتين ؛ أم أنه تناول أصول المعتزلة الخمسة كلها ووضع أساس المذهب حينئذ ؟ إن الخوض فى حياته – خلال كتب التاريخ والأدب – سيبين لنا إلى حد كبير ، مدى تكون العقائد الكلامية عنده .

كان واصل من الموالى ، وقد ذكر صاحب المنية والأمل أنه اختلف فى أنه مولى لبنى هاشم أو مولى لبنى ضبة أو مولى لبنى مخزوم[2] على أنه يبدو لى أنه كان مولى لبنى هاشم لصلته بأحد أفراد البيت الهاشمى .

أما اسمه الكامل فهو واصل بن عطاء الملقب بالغزال وكنيته أبو حذيفة ، ولد عام ٨١هـ فى المدينة ، حيث كان هناك جماعة قد اعتزلت السياسة وشئون الدنيا – كما قلت – وتفرغت للعلم والعبادة ، وكانت أمية تحكم حكمها القاسى العنيف ولجأ محمد بن الحنفية وأولاده إلى مدينة الرسول ، يتدارسون العلم ويفكرون فى صمت ، ولكن محمد بن الحنفية اختلط إلى حد ما بخلفاء بنى أمية وخضع لهم وبخاصة بعد مقتل المختار بن أبى عبيد . ويبدو أن محمد بن الحنفية أنشأ «مكتباً» للعلم ، وأن أبا هاشم والحسن قد قاما بتدريس علوم الدين فيه بعد أن استوى عودهما ونضج تفكيرهما الدينى ، ويبدو أن الدراسة فى هذا المكتب تتناول شئون المسلمين الدينية العامة . ولم تكن «مدينة رسول الله» بمنأى عن الأحداث ، فقد كان هناك البقية من الصحابة من الأنصار والمهاجرين الذين نجوا

---

(١) المسعودى : مروج جـ ٣ ص ٥٤ .

(٢) ابن المرتضى : المنية ص ١٨ .

من واقعة الحرة ، وكانوا أيضاً يتدارسون القرآن والحديث ، وفى هذه المدينة الطاهرة نشأ تابعى صدوق هو معبد بن خالد الجهنى ، وتذكر الأخبار أنه أثر فى كثير من علماء مكة والمدينة بمذهبه القدرى ، وكان هناك أيضاً عبد الله بن عمر يتابع الأثر متابعة كاملة مطلقة . وفى مدرسة أولاد ابن الحنفية ، تربى واصل بن عطاء ، وفى هذه المدرسة عرف واصل بن عطاء آراء الغلاة من الشيعة ... السبئية والكيسانية وغيرها . ويلخص صاحب المنية والأمل دراسته فيقول : « إنه ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة أو مارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه »[(١)]. ومن المؤكد أنه أخذ الكثير عن أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، ولكن من الخطأ ما يذهب إليه الكعبى والقاضى عبد الجبار من أن محمد بن الحنفية هو الذى ربى واصلا وعلمه حتى تخرج عليه[(٢)]. ومما لا شك فيه أنه استمع أيضاً إلى الحسن بن محمد بن الحنفية وهو يتكلم فى الإرجاء ، ولكنه لم يتابعه على آرائه وإن كان قد تأثر بها .

وبالرغم من أنه كان مولى فقد ولد حرًّا ، مع أن المصادر ساكتة تماماً عن أبويه ، فلا تذكر عنهما شيئاً . غير أننا نلاحظ أنه لم يذكر عنه أنه كان عبداً ، بل إن المصادر تذكر أنه كان غزالا . ويلاحظ أن المعتزلة ينتسبون إلى بعض الصناعات كالغزال والعلاف والنظام والفوطى والإسكافى ... إلخ ، وقد يكون فى هذه النسبة ما يشير إلى أصلهم غير العربى . يذكر ابن خلكان أن واصل ابن عطاء ، لم يكن غزالا « ولكنه كان يلقب بذلك لأنه كان يلازم الغزالين ليعرف المتعففات من النساء ، فيجعل صدقته لهن[(٣)] ونرى أيضاً أنه كان يرسل البعوث إلى مختلف أنحاء العالم الإسلامى ، وفى هذا أيضاً ما يدل على أنه لم يكن عبداً .

وحين اكتمل علم واصل ، انتقل من المدينة إلى البصرة ، والبصرة — كما قلت — دائماً ثغر البلاد ، وقاعدة الآراء المختلفة المتضاربة والحضارات المتنافرة ، وبدأ واصل يتردد على أكبر مجمع علمى فيها ، وهو مدرسة الحسن البصرى . يقول طاش كبرى زاده «إن واصلا جالس الحسن البصرى بعد أبى هاشم يأخذ منه الفقه[(٤)] . وعرفنا كيف اختلف واصل بن عطاء مع الحسن البصرى فى مسألة مرتكب الكبيرة ، وكيف انفصل عنه وكون مع عمرو بن عبيد فرقته — فرقة المعتزلة الكلامية — تكويناً مستقلا . ومن المؤكد أن واصل بن عطاء وصديقه عمرو بن عبيد كانا من مريدى مدرسة الحسن ومن كبار أصحابه ، وأنهما اتفقا معه فى مسألة «القدر» ، وهى المسألة التى شغل بها الحسن البصرى أول الأمر ، ثم رجع عنها ، كما يجمع كتاب أهل السنة . غير أن أثر الحسن البصرى لم يكن

---

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ١٨ .
(٢) الكعبى : مقالات الإسلاميين ص ٦٤ والقاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٤ .
(٣) ابن خلكان : وفيات الأعيان .. ج ٣ — ٨٩ .
(٤) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ، ج ٢ ص ٣٤ .

ظاهراً أو ملموساً فى واصل بن عطاء ، فقد كون واصل آراءه من قبل ، وقبل حضوره إلى البصرة ، على يد أبى هاشم عبد الله بن الحنفية فى المدينة. ومن المحتمل أنه قابل مولى الأمويين غيلان بن مسلم ، وأن آراء الأخير فى القدر قد صادفت هوى فى نفسه .

ويرى طاش كبرى زاده أن أول ظهور مذهب الاعتزال وشيوعه إنما كان على يد واصل ابن عطاء[1] ولكنه يذهب إلى أن واصلا تتلمذ على معبد الجهنى ، وأن الاثنين كانا مبدأ الاعتزال. ومن المشكوك فيه أن يكون واصل قد أخذ الاعتزال عن معبد فقد مات معبد بعد عام (٨٠ هـ) بقليل بينما ولد واصل بن عطاء (عام ٨٠ هـ) ولكن من المحتمل أن يكون واصل قد تأثر بآراء معبد . إن من الثابت أن واصلا قد أخذ الاعتزال عن الإمام أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ابن على بن أبى طالب . ويذكر طاش كبرى زاده نفسه أنه قيل إن أول من أحدث مذهب الاعتزال واخترعه كان الإمام أبا هاشم المذكور وأخاه الإمام الحسن بن محمد بن الحنفية. وقال برهان الدين الحلبى فى شرح شفاء القاضى عياض أن هذا الرجل ، وهو الحسن بن الحنفية ، كان أول المرجئة وله فيه تصنيف ، ولكن ظهر واشتهر الاعتزال من واصل بن عطاء أبى حذيفة المعروف بالغزال[2]. فواصل إذن نتاج لهذين الإمامين ، أحدهما معتزلى بحت والآخر مرجئ بحت ، ثم ثالثهما الحسن البصرى ، أخذ عنه الفقه ، ثم فى مدرسته أيضاً — فيما يرجح — عرف مذهب القدر .

أما زمان طلب واصل للعلم وقدرته على الاجتهاد فكان فى حدود المائة الأولى تقريباً ، وظهوره فى أوائل المائة الثانية ، وقد عاصر بهذا أبا حنيفة النعمان (المولود فى ثمانين والمتوفى عام ١٥٠) ، وأيضاً أبا يوسف (المولود فى ١١٣هـ والمتوفى ١٨٢ هـ) وكذلك مالك بن أنس (وقد ولد فى ١٣٩ وتوفى عام ١٧٩هـ) ، كما عاصر مسلم بن خالد أستاذ الشافعى وأحد مشايخه — وكان مسلم بن خالد غيلانياً.

تكونت المدرسة المعتزلية ، وبدأ واصل بن عطاء يرسل بعوثه إلى مختلف أنحاء العالم لنشر رسالة الإسلام أولا ، ثم رسالة المعتزلة ثانياً . ويذكر صاحب المنية والأمل أنه أرسل إلى المغرب تلميذه عبد الله بن الحارث ، وأرسل إلى خراسان حفص بن سالم ، وكما ذكرنا من قبل قد تقابل حفص فى ترمذ بالجهم بن صفوان ودارت بينهما مناقشة كبرى ، رجع جهم فيها إلى رأى واصل ثم انقلب عليه بعد عودة حفص ، ونعلم أيضاً أن جهماً راسل واصلا فى كثير من المسائل المشكلة التى كانت مادة لنقاشه مع السمنية[3] كما نعلم أيضاً أنه بعث أحد تلامذته — القاسم بن السعدى — إلى اليمن ، وأرسل أيوبا إلى الجزيرة ، وغزت آراؤه الكوفة أيضاً خلال مبعوثه الحسن بن ذكوان ، ثم أرسل إلى

---

(١) طاش كبرى زاده — مفتاح السعادة . جـ ٣ ص ٣٤ ، ٣٨ .
(٢) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة جـ ١ ص ٣٤ ، جـ ٢ ص ٣٥ .
(٣) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٤٠/٢٤١ .

أرمينية عثمان الطويل[١] وقد ذكر المعتزلى صفوان الأنصارى الشاعر هذا :

أما كان عثمان الطويل بن خالد	أو القرم حفص نهبة للمخاطر
له خلف شعب الصين من كل ثغرة	إلى سوسها الأقصى وخلف البرابر
رجال دعاة لا يفل عزيمهم	تهكم جبـار ولا كيـد ماكر
إذا قال مروا فى الشتاء تطاوعوا	وإن كان صيفاً لم يخف شهر ناجر
بهجرة أوطان وبذل وكلفة	وشـدة أخطار وكد المسافر
تلقب بالغزال واحد عصره	فـمن لليتـامى والقبيل المكابر
ومـن لحرورى وآخر رافض	وآخـر مرجـى وآخر حائر
وأمر بمعروف وإنكار منكر	وتحصين دين الله من كل كافر

وكان من أكبر تلامذته فى البصرة شخصيتان هامتان هما بشر بن سعيد وأبو عثمان الزعفرانى ، وقد اتصل بهما أبو الهذيل العلاف فيما بعد ، وأخذ عنهما بشر بن المعتمر وأبو الهذيل العلاف الاعتزال[٢] . كما أن طاش كبرى زاده يذكر هياج بن العلاء السلمى صاحب واصل بن عطاء ، وأن أحمد بن أبى داود أخذ الاعتزال عنه[٣] .

وبهذا نرى أنه كان لواصل بن عطاء أكبر الأثر فى إرساء قواعد الاعتزال ، ويعود هذا لشكيمة الرجل وقوة عارضته ، وشخصيته الفتانة وكان واصل فى الوقت نفسه أديباً ممتازاً ، وخطيباً من الطراز الأول ، ويذكر صاحب معجم الأدباء أنه «كان متكلماً بليغاً متفنناً خطيباً ، ولقب بالغزال لكثرة جلوسه فى سوق الغزالين إلى أبى عبد الله مولى قطين الهلالى» ويرى ياقوت أيضاً أن بشار بن برد كان ، قبل أن يدين بالرجعة ويكفر جميع الأمة ، كثير المدح لواصل ، بل فضله فى الخطابة على خالد بن صفوان وشبيب بن شبة والفضل بن عيسى ، يوم خطبوا عند عبد الله بن عمر ابن عبد العزيز والى العراق فقال بشار فى ذلك :

---

(١) ابن المرتضى : المنية .. ص ١٩ ، ٢٠ ، وفى مواضع أخرى متعددة. والجاحظ فى البيان جـ ١ ص ٣٦ ، ٣٧ .

(٢) الملطى : التنبيه .. ص ٣٠ .

(٣) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة جـ ٣ ص ٣٩ .

أبا حذيفة قد أوتيت معجبة — من خطبة بدهت من غير تقدير
وإن قولا يروق الخالدين معـا — لمسكت مخرس عن كل تجبير

وقال فى ذلك أيضاً :

تكلفوا القول والأقوام قد حفلوا — وحبروا خطباً ناهيك من خطب
فقام مرتجلا تغلى بداهتـــه — كمرجل القين لما حف باللهب
وجانب الراء لم يشعر به أحـد — قبل التصفح والإغراق فى الطلب (١)

وقول بشار — وجانب الراء — إشارة إلى لثغة واصل ، وكان واصل ألثغ قبيح اللثغة فى الراء ، فكان يتخلص منها ، ولا يفطن لذلك السامع لاقتداره على الكلام وسهولة ألفاظه — وفى ذلك يقول أبو الطروق الضبى ، وهو شاعر معتزلى :

عليم بإبدال الحروف وقاطـع — لكل خطيب يغلب الحق باطله

ويقول الجاحظ « إنه إذا كان داعية مقالة ، ورئيس نحلة ، وأنه يريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء الملل ، وأنه لابد من مقارعة الأبطال ، ومن الخطب الطوال ... رام أبو حذيفة إسقاط الراء من كلامه وإخراجها من حروف منطقه (٢) .

ولما قال بشار — بعد ذلك بالرجعة ، وأعلن ثنويته ، وثبت لواصل ما يشهد بإلحاده حين قال :

الأرض مظلمة والنار مشرقـة — والنار معبودة مذ كانت النـار

وقف واصل يخطب فى أتباعه : « أما لهذا الأعمى الملحد ، أما لهذا المشنف (لابس القرط) المكنى بأبى معاذ من يقتله ؟! أما والله لولا أن الغيلة من سجايا الغالية لدسست إليه من يبعج بطنه فى جوف منزله أو فى حفلة ، ثم لا يتولى ذلك إلا عقيلى أو سدوسى (٣) . ويلاحظ أنه قال أبا معاذ ولم يقل بشاراً وقال المشنف ولم يقل المرعث ، وكان بشار ينبذ بالمرعث ، وقال من سجايا الغالية ، ولم يقل الرافضة ، وقال فى منزله ولم يقل فى داره وقال يبعج ولم يقل يبقر (٤) ، وكل ذلك تخلصاً من الراء .

---

(١) الجاحظ : البيان والتبيين جـ ١ ص ٣٦ والكعبى : مقالات ص ٦٥ ، ٦٦ .

(٢) الجاحظ : البيان جـ ١ ص ٢٨ .

(٣) ذكر بنى عقيل ، لأن بشاراً كان يتوالى إليهم ، وذكر بنى سدوس لأنه كان نازلا فيهم — انظر الكتبى : فوات . . جـ٢ ص ٦٢٥ وكذلك الجاحظ — البيان جـ١ ص ٣٠ .

(٤) ياقوت : معجم الأدباء جـ ٩ ص ٤٢٣ — ٤٢٧ وهى ترجمة طويلة وأيضاً ابن خلكان وفيات جـ ٣ ص ٦٢٤ والجاحظ البيان والتبيين (نشرة السندوبى جـ ١ ص ٣٠) .

ونستنتج من خطبته هذه أن واصل بن عطاء كان من القوة بحيث كان يفكر فى القضاء على أعدائه من الملاحدة . ولكنه فى الوقت نفسه كان يمثل صفات المعتزلة : وهى التقوى الكاملة والتدين ويذكره الذهبى — ناقد الرجال المشهور فيقول : « واصل بن عطاء البصرى ، الغزّال المتكلم، البليغ المتشدّق . الذى كان يلثغ بالراء ، قليلا عنه هجر الراء، وتجنبها فى خطابه ، سمع من الحسن البصرى وغيره» ، وينكر الذهبى على أبى الفتح الأزدى وصفه لواصل بأنه رجل سوء كافر . فيقول «كان من أجلاء المعتزلة» . ويذكر أنه حين دخل معه عمرو بن عبيد الاعتزال زوجه أخته وقال لها : زوجتك برجل ما يصح إلا أن يكون خليفة، وأنه فضله فى خطابته على الحسن البصرى وابن سيرين ، وكان يشبه بالملائكة والأنبياء[١] . ويقال إن عمرا عاب واصلا بطول العنق ثم ندم بعد ذلك وقال « أشهد أن الفراسة باطلة، إلا أن ينظر رجل بنور الله»[٢] وسئلت أخت عمرو ابن عبيد ، وكانت زوجة واصل : أيهما أفضل ؟ قالت : بينهما كما بين السماء والأرض .

ووصفت واصلا فقالت : كان واصل إذا جنه الليل صف قدميه يصلى ،ولوح ودواة موضوعان ، فإذا مرت به آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد فى صلاته[٣]

أما كتبه . فيبدو أنه كتب كتباً كثيرة ، ويذكر القاضى عبد الجبار أن أبا الهذيل العلاف قد استفاد منها . وهى على ما تذكر لنا المصادر :

١ — كتاب الألف مسألة فى الرد على المانوية ، ويقول عمرو الباهلى (قرأت لواصل الجزء الأول من كتاب الألف مسألة فى الرد على المانوية ، فأحصيت فى ذلك الجزء نيفاً وثمانين مسألة[٤].

٢ — كتاب المنزلة بين المنزلتين .

٣ — كتاب الخطب فى العدل والتوحيد .

٤ — كتاب السبيل إلى معرفة الحق .

٥ — كتاب معانى القرآن .

٦ — كتاب التسوية .

٧ — كتاب الفتيا ويضيف ياقوت إلى هذه المجموعة .

٨ — كتاب أصناف المرجئة .

---

(١) الذهبى ميزان الاعتزال — جـ ٢ ص ص ٦٢٩ و جـ ٤ ص ٣٢٩ وابن حجر لسان الميزان جـ ٦ ص ١١٤ .

(٢) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٣٤ ابن المرتضى : المنية ص ١٨ .

(٣) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٦ وابن المرتضى ص ١٩ .

(٤) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٤١

٩ – كتاب خطبه التى أخرج منها حرف الراء .

١٠ – كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد ، وقد أورد صاحب المنية والأمل فقرات من هذا الكتاب .

١١ – طبقات أهل العلم والجهل [١]

وكذلك ذكر نفس القائمة ابن النديم فى الفهرست [٢] .

يمثل واصل بن عطاء خصائص المعتزلة أصدق تمثيل ،كان رجلا متعبداً ديناً، وتلك كانت ميزة عامة عند مفكرى المعتزلة جميعاً ، ولكن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأصحابهما كانوا المثال الذى يحتذيه المعتزلة . ويذكر العلاف أنه وقف على أبى موسى بن المردار المشهور براهب المعتزلة – وبكى تأثراً لصلاحه وتقواه وقال: وهكذا شهدنا أصحاب واصل وعمرو [٣] . وقد دعا زهد المعتزلة جولد تسيهر إلى تعليل تسميتهم بالمعتزلة بتقواهم العجيبة واعتزالهم الناس اعتزال عبادة وتقوى ، ومع أن جولدتسيهر مخطئ فى قوله إنهم سموا معتزلة لتقواهم ، ولكن الزهد والتقوى كانا بعض خصائصهم الكبرى .

ويمثل واصل بن عطاء جوهر عمل المعتزلة الحقيقى وهو تفرغهم للمجادلة والدفاع عن الإسلام ضد أعدائه ، وأهم هؤلاء أصحاب الغنوص ، وقد تتبعهم واصل وتلامذته . وقد سبق أن قلنا إنه أرسل تلميذه حفص بن سالم إلى خراسان لدعوة السمنية إلى الإسلام، وقابل حفص هناك جهماً ، وكان يقوم بنفس الدعوة ، وامتدت دعوته أيضاً إلى أرمينيا ، واعتنق كثير من أهلها الإسلام المعتزلى، ونجد المعتزلة هناك يسيطرون على أغلب مدنها . وحين ولى حاتم بن هرثمة بن أعين من قبل المأمون على أرمينيا كان المذهب المعتزلى يسود المقاطعة [٤] .

ثم نرى أثر واصل بن عطاء فى شمال أفريقيا، وقد تتبع نللينو أثر واصل فيها . وأثبت مستنداً على نصوص لابن الفقيه وابن خرداذبة أن الاعتزال ساد فيها زمناً طويلا ،وأنه تركز فى مدينة طنجة وما حولها ، وأن إدريس بن إدريس الذى حكم المغرب بين عام ١٧٧ – ٢١٣ هـ . كان معتزليا، ويقول نللينو إن بلاد طنجة وما حول تاهرت فى بلاد الجزائر كان فيها فى القرن الثانى جماعات قوية من البربر أغلبهم زناتية واصلية وكان عدد جمع الواصلية نحو ثلاثين ألفاً – فى بيوت كبيوت الأعراب، أى كانوا من أتباع مدرسة واصل بن عطاء فى الاعتزال [٥] . ثم ظهر نص

---

(١) ياقوت معجم الأدباء جـ ١٩ ص ٢٤٧ والذهبى : ميزان الاعتدال جـ ٤ ص ٣٢٩ .

(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٢٥١ .

(٣) ابن المرتضى : المنية والأمل – ص ٣٩ .

(٤) اليعقوبى : تاريخ جـ ٢ ص ٥٩٣ .

(٥) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ١٩٧ .

الكعبى — وقد ذكر الكور — التى غلب عليها الاعتزال — والقول بالعدل . فذكر أن بالغرب البيضاء — وهى كورة كبيرة — يقال : إن فيها مائة ألف تحمل السلاح — يقال لهم الواصلية ، وبها صنف من الصفرية يعرفون بالمعرورية يقولون بالعدل ولا يحصر عددهم إلا الله » ثم يذكر الكعبى أن إدريس بن إدريس بن عبد الله بن الحسن بن على بن أبى طالب كان معتزليا وأن رئيس المعتزلة إسحق بن محمود بن عبد الحميد كان هو الذى أثر على إدريس وأدخله فى الاعتزال(١) . وقد قلنا من قبل إن تلامذة واصل فى البصرة كانوا يسيطرون على المجال العقلى فيها ، وإليهم أقبل المفكرون من كل مكان .

تبين لنا الآن أهمية واصل بن عطاء فى نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، وسننتقل الآن إلى محاولة شرح عقائده الكلامية ، ومدى تمثيلها لأصول المعتزلة الخمسة المشهورة ، وقد حاول الكثيرون من الباحثين أن يثبتوا أن الرجل لم يخض فيما خاض فيه المعتزلة بعد ، وأن عمله كان فى توضيح مشكلة المنزلة بين المنزلتين فقط ، وأنه لم يكن قدرياً ، ونللينو أكبر ممثل لهذا الرأى وهذا خطأ — كما سنبين فيما بعد — إن لواصل بن عطاء جوانبه المتعددة فى أصول المعتزلة الخمسة .

آراء واصل بن عطاء الكلامية

١ — المنزلة بين المنزلتين :

يكاد يجمع مؤرخو الفكر الإسلامى على أن مركز الدائرة فى آراء واصل بن عطاء الكلامية هو قوله بالمنزلة بين المنزلتين ، بل يرى بعض المؤرخين أن المنزلة بين المنزلتين كانت هى الفكرة الوحيدة فى تاريخ الفكر الكلامى التى ألقى بها واصل بن عطاء ، ومع ما فى هذا القول من تعسف ، إلا أنها كانت أهم فكرة فى مذهب واصل الكلامى ، ويبدو أن واصل بن عطاء أراد برأيه المتوسط أن يوفق بين مختلف المذاهب ، وينأى عن الخلافات المذهبية فى مسائل نظرية تمت إلى العمل ، وكانت هذه الخلافات المذهبية تأكل المسلمين أكلا ، وتقذف بهم فى هوة سحيقة من الاضطرابات وسفك الدماء .

وتقرير هذا المذهب الواصلى : أن الناس كانوا مختلفين فى عهد واصل إلى طوائف متعددة ولكنهم على اتفاق بينهم فى أن مرتكب الكبيرة فاسق . أما الخوارج فكانوا يرون أن مرتكب الكبيرة —

---

(١) الكعبى : مقالات ص ١١٠ وانظر الهامش الرائع الذى أورده محقق الكتاب المرحوم فؤاد سيد ، كما ذكر الشماخى أن قبائل البربر فى أفريقيا الشمالية كانت على مذهب واصل بن عطاء (السير ص ١٥٤) كما أن مدينة أخرى — هى مدينة أبزرج — وهى تلى تاهرت كانت فى يد إبراهيم بن محمود البربرى المعتزلى (ابن خرداذبة ص ٨٨ ومختصر البلدان ص ٨٠) .

علاوة على فسقه — كافر يخلد فى النار ،وكانوا على اختلاف بينهم فى استحلال قتل مرتكب الكبيرة أو عدم قتله[1] . أما علماء الحديث فكانوا يقولون إن مرتكب الكبيرة مؤمن لعقده الصحيح، فاسق عاص بعمله ، أى أن عمل الجوارح والأعضاء لا ينافى ما وقر فى قلبه من الإيمان ، ففسقه لا ينفى عنه اسم الإيمان والإسلام ، وهؤلاء هم مرجئة السنة ثم ظهر الحسن البصرى يقرر أن صاحب الكبيرة منافق .

طلع واصل على هذه الفرق — وخلافاً لها كلها — بأن الكافر المعاند أو المؤمن المطيع لا خلاف فى تسميتهما كافراً ومؤمناً، ومرتكب الكبيرة — حيث كان — موضع اختلاف فى إطلاق أحدهما عليه ، فأبى إطلاق هذا أو ذلك عليه وقال إنه فاسق ... أخذاً بما اتفقوا ،وهجراً لما اختلفوا ، كأنه يريد التوسط بين الخلافين واستمالة الفريقين إلى رأيه[2] . فالفاسق عنده إذن لا مؤمن ولا كافر ،والفسق عنده فى منزلة بين المنزلتين ، بين منزلة الكفر والإيمان يقول .. « قد أجمعتم أن سميتم صاحب الكبيرة بالفسق والفجور فهو اسم له صحيح بإجماعكم وقد نطق القرآن به فى آية القاذف : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون» وغيرها من القرآن ، فوجب تسميته به، وما تفرد به كل فريق من الأسماء فدعوى لا تقبل منهم إلا ببينة من كتاب الله أو من سنة نبيه صلى الله عليه وسلم[3]» . أى أن واصلا يرى أن الإيمان عبارة عن خصال خير ، إذا اجتمعت فى إنسان سمى مؤمناً ، وهو اسم مدح ، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا يستحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمناً ، وليس هو بكافر مطلق أيضاً ، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها ، فإذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فحكمه التخليد فى النار : إذ ليس فى الآخرة إلا الفريقان (فريق فى الجنة وفريق فى السعير) ، ولكن يخفف عنه العذاب ، وتكون درجته فوق درجة الكفار[4] .

أراد واصل بن عطاء أن يتوسط النزاع ، ولكننا نراه — وهذا ما لاحظه البغدادى والإسفرايينى بحق يعود إلى رأى الخوارج . إنه يعود فى المعنى إليهم ،إذ أن مرتكب الكبيرة مخلد فى النار عنده . يرى البغدادى والإسفرايينى أن المعتزلة بعد واصل تمسكوا بهذا القول ولهذا سموا بمخانيث الخوارج ، لأن الخوارج لما رأوا لأهل الذنوب الخلود فى النار ، اعتبروهم كفرة وحاربوهم ، أما المعتزلة فقد قدروا لهم الخلود فى النار ، ولكنهم لم يسموهم كفاراً ، ولم يوجبوا قتالهم[5] .

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٩٧ .
(٢) محمد بن زاهد الكوثرى ، مقدمة تبيين كذب المفترى ... ص ١١ .
(٣) الخياط ، الانتصار .. ص ١٦٥ .
(٤) الشهرستانى ، الملل جـ ١ ص ٦٥ .
(٥) البغدادى : الفرق ص ٩٩ .

ويبدو أن نسبتهم إلى الخوارج كانت معروفة بحيث نسبهم الشاعر المشهور إسحق بن سويد إلى الخوارج في البيتين الآتيين :

برئت من الخوارج لست منهم من الغزال منهم وابن بـــاب
ومن قـــوم إذا ذكروا عليـــاً يردون السلام على السحاب

فهو ينسب « الغزال » أي واصلا ، وابن باب « أي عمرو بن عبيد بن باب » إلى الخوارج . وقد تابع عمرو بن عبيد واصلا في رأيه هذا[1]. وقد سمى هذا الأصل – أي المنزلة بين المنزلتين – بالأسماء والأحكام . وسنعود إلى توضيح هذا حين نتكلم عن الأصول الخمسة للمعتزلة .

٢ – الخلاف السياسي بين علي وأعدائه ورأي واصل : قد رأينا كيف حاول واصل بن عطاء التوسط بين الفريقين – الخوارج ومرجئة أهل السنة – في مسألة الفاسق أو مرتكب الكبيرة ، ونراه يحاول نفس المحاولة في نطاق سياسي واضح وهو الخلاف السياسي بين علي وأعدائه .

اختلف المسلمون قبل واصل في علي وأعدائه إلى طوائف ثلاثة :

(ا) الخوارج : كانوا يرون كفر علي وأعدائه ، كفر أعداؤه بمقاتلته أولا ثم كفر هو بموافقته على التحكيم ثانياً .

(ب) أهل الحديث : وكانوا يرون إسلام الفريقين وإيمانهم : علي وأعدائه ، غير أن علياً كان على حق . وأعدائه على خطأ اجتهاد لا يلزم به الكفر .

(حـ) شيعة علي : وكانت تفسق الفريق الآخر ظاهراً وباطناً .

أتى واصل بن عطاء فاعتبر أحد الفريقين فاسقاً لا بعينه ، ولا تقبل شهادة واحد منهما وذلك قياساً على المتلاعنين . لا تقبل شهادتهما ، إذ أن أحدهما فاسق لا بعينه . أما لو شهد رجل من إحدى الطائفتين : فتقبل شهادته . يفسر الخياط قول واصل في علي وأصحاب الجمل بما يأتي : « كان القوم عندهم أبراراً أتقياء مؤمنين ، قد تقدمت لهم سوابق حسنة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهجرة وجهاد وأعمال جليلة ، ثم وجدهم قد تحاربوا وتجادلوا بالسيوف ، فقال قد علمنا أنهم ليسوا بمحقين جميعاً . وجائز أن تكون إحدى الطائفتين محقة والأخرى مبطلة ، أو لم يتبين لنا من المحق فيهم ومن المبطل . فوكلنا أمر القوم إلى عالمه ، وتولينا القوم على أصل ما كانوا عليه قبل القتال . فإذا اجتمعت الطائفتان . قلنا قد علمنا إن إحدا كما عاصية لا ندري أيكما هي »[2].

وقد تكلم المعتزلة بعد واصل في هذه المسألة ، ووافقه بعض شيوخهم ، وخالفه الآخرون ،

---

(١) الإسفراييني ص ٤١ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل – جـ ١ ص ٦٥ والتبصير ص ٤١ .

ومن أهم مخالفيه تلميذه أو صديقه بمعنى أدق عمرو بن عبيد، إذ أن عَمْراً يرى فسق كلتا الفرقتين المتقاتلتين ، يقول : لو شهد رجلان من كل من الفريقين ، مثل على ورجل من عسكره وطلحة والزبير لم تقبل شهادتهم . وفيه تفسيق الفريقين .

وهذا الرأى تنقله كتب أهل السنة فقط عن عمرو ، أما الخياط فلم يذكره لنا بل ينقل إلينا آراء واصل منسوبة إلى الشيخين . ويلاحظ نللينو أن عَمْراً بن عبيد يرى أن كلا الفريقين فاسق ، فهو أيضاً يقف موقفاً وسطاً من أهل السنة والخوارج ولو بطريقة مخالفة لطريقة واصل[1] .

٣ ــ نفى الصفات :

ذهب بعض الباحثين من أمثال نللينو إلى أن واصل بن عطاء فقط من القائلين بالأصلين السابقين ، المنزلة بين المنزلتين والتوسط فى الخلاف السياسى بين على وأعدائه ، وأنه لم يذكر عنه إطلاقاً قول آخر كلامى . وهذا خطأ واضح :

أولاً : إن مشكلة نفى الصفات كانت قد أثيرت على يد معاصره جهم بن صفوان بعد أن تلقاها عن الجعد بن درهم . وقد اتصل ابن عطاء ــ خلال تلميذه حفص بن سالم ــ بالجهم ، وراسل الجهم أيضاً الشيخ المعتزلى فى البصرة ، فلم لا يدلى إذن واصل بن عطاء بدلوه فيها ؟ ! وكان مقاتل بن سليمان والحشوية يثبتونها إثباتاً حسيًّا ماديًّا ويتجهون نحو التشبيه والتجسيم الغليظ . فهل يعقل إذن ألا يقابلهم واصل فيها سواء بالأخذ أو بالرد ؟ ! ويذهب أحمد بن حنبل إلى أن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد تابعا جهماً فى نفى الصفات .

ثانياً : أثيرت مسألة القدر ، ولا شك أن واصلا قد عانى الأمر أمامه ، كان معبد بن خالد الجهنى قد نشر رأيه ، وتابعه غيلان ، ثم هناك حتى من أهل السنة من يذكر أن الحسن البصرى نفسه كان قدريًّا ، ثم إن قتادة ومكحولا ومحمد بن إسحق وعدداً كبيراً من فقهاء المسلمين كانوا قدريين ، وقد ذكرنا من قبل أن معبداً الجهنى قد أثر فى العدد العديد من علماء مكة والمدينة ، وقد عاش واصل حياته العلمية الأولى فى المدينة ، فهل لم يسمع لكل هذه الآراء ويتأثر بها ؟ ! ثم إنه أيضاً رأى الجهم بن صفوان ينادى بالجبر ، وقد عرف واصل الجهم كما قلنا من قبل . فلابد إذن أن واصلا تكلم فى الأمر ووضع رأيه فى مدرسته وأمام تلامذته العديدين .

ثالثاً : إننا نعلم أن واصل بن عطاء قد أرسل البعوث المختلفة شرقاً وغرباً وشمالا وجنوباً ، لكى يدعو غير المسلمين إلى الإسلام ، والمسلمين إلى مذهب الاعتزال ، وأن البعض من أتباعه أرسلوا لمناقشة السمنية والثنوية ، فهل ذهب هؤلاء الأتباع لدعوة المجوس واليهود والمسيحيين

---

(١) التراث اليونانى ص ٨٥ .

للاعتزال ولاعتناق آراء واصل في الخلاف السياسي بين علي ومعاوية ؟! . إن من خطل الرأي الذهاب إلى هذا. والوضع الصحيح أنهم أرسلوا بعد أن ألقى إليهم الشيخ الكبير بآرائه في التوحيد في حقيقة الله . وفي النبوة ؛ وفي القدر . فإذا اتضح لنا هذا فإننا نستطيع أن نتقدم نحو توضيح آراء واصل في كل هذه المسائل .

وأهم مشكلة قابلت الشيخ المعتزلي هي مسألة الصفات ، والشهرستاني يمدنا بهذه الفقرة الجميلة : « القول بنفي صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة ، وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة ، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر . وهو الاتفاق على امتناع وجود إلهين قديمين أزليين ، قال : من أثبت معنى وصفة قديمة أثبت إلهين [١] » . فواصل ابن عطاء إذن وضع الفكرة المعتزلية الهامة : وهي نفي الصفات القديمة ، وهو الذي ألهم المعتزلة من بعده بحثها بحثاً أوسع ، ولذلك لم تنضج لديه النضج الكامل ، وإنما شرع أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة» [٢] ، وسنعود إلى مناقشة بقية هذا النص حين نتكلم عن الأصول الخمسة عند المعتزلة . ولكن ما يهمنا الآن أن واصل بن عطاء أدلى فيها برأيه . وأنه توصل إلى فكرته هذه قبل أن يطلع على كتب الفلاسفة . ولكن ما هي الغاية التي كان يرمي إليها بنفي الصفات ؟

أولاً : كان أمامه المشبهة والحشوية ، وكانت المقاتلية تنشر آراءها في كل مكان ، ويحتل شيخها مقاتل بن سليمان مكاناً مرموقاً لدى المسلمين ، فوقف واصل كما وقف جهم لهم بالمرصاد .

ثانياً : وهذا هو الواضح وضوحاً أكثر في النص ، أنه كان يرمي بنفي الصفات إلى إنكار المذهب الثنوي . فهو يتكلم عن امتناع وجود « قديمين أزليين » ، وأن إثبات المعنى والصفة القديمة هو إثبات « إلهين » . فواصل إذن كان يواجه الثنوية من مانوية ومزدكية وزرادشتية ، وكان تلامذته يتجهون نحو خراسان وأرمينية وغيرها من بلاد تنتشر فيها أديان الفرس القديمة . ومن المحتمل أنه كان ينكر بنفي الصفات أقانيم النصارى ، ولكن ليس لدينا نصوص واضحة تثبت أنه ناقش المسيحيين ، بينما لدينا ما يثبت أنه ناقش الثنوية .

٤ ــ القدر : ولقد أخطأ نللينو خطأ بالغاً حين قال إن واصل بن عطاء لم يكن قدرياً ، متعللا بأن المصادر الإسلامية ذكرت أسماء القدريين وغيرهم ، ولم يذكر منهم واصل بن عطاء [٣] . غير أن هذا خطأ بحت ، فقد ذكر أغلب مؤرخو الفرق اسمه بين القدريين ، فيقول البغدادي : واصل بن عطاء الغزال : رأس المعتزلة وداعيهم إلى بدعتهم بعد معبد الجهني وغيلان الدمشقي [٤]

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل جـ ٢ ص ٦١ .

(٢) نفس المصدر نفس الصحيفة .

(٣) التراث اليوناني : ص ١٨٥ .

(٤) البغدادي الفرق ص ٩٧ .

أما الإسفراييني فيذكر عن واصل « أنه كان فى السر يضمر اعتقاد معبد وغيلان وكان يقول بالقدر » وأن الناس كانوا يكفرونه لقوله بالمنزلة بين المنزلتين ، ثم « لما عرف الناس من واصل قوله بالقدر ، وكانوا يكفرونه بالقول الأول الذى ابتدعه فى فساق الأمة ، كفروه بالقول الثانى وكانا يضربون به المثل ويقولون : مع كفره قدرى . فصار ذلك مثلا يضربونه لكل من جمع بين خصلتين فاسدتين »[١] .

أما الشهرستانى فيذكر قول واصل بالقدر وأنه سلك فى ذلك « مسلك معبد الجهنى وغيلان الدمشقى . وقرر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكبر مما كان يقرر قاعدة الصفات » بل أورد الشهرستانى رسالة نسبت إلى الحسن البصرى كتبها إلى عبد الملك بن مروان ، وقد سأله عن القدر والجبر فأجابه بما يوافق مذهب القدرية ، واستدل فيها بآيات من الكتاب ودلائل من العقل ويرجح الشهرستانى أنها ليست للحسن ولعلها لواصل بن عطاء » ، وهذا يدل على أن الرجل عرف بمذهب قدرى وأن الرسالة تحوى « حمل هذا اللفظ الوارد فى الخبر على البلاء والعافية ، والشدة والراحة ، والمرض والشفاء والموت والحياة ، إلى غير ذلك من أفعال الله تعالى ، دون الخير والشر والحسن والقبيح الصادرين من أكساب العباد[٢] » وكذلك يذهب طاش كبرى زاده إلى وجود صلات بين معبد الجهنى وغيلان بن مسلم الدمشقى وواصل بن عطاء[٣] . ويورد صاحب المنية مناقشة هامة بين واصل ابن عطاء والإمام جعفر الصادق يتضح منها تماماً أن واصل بن عطاء من القائلين بالقدر وبالعدل الإلهى ، فقد حضر واصل من البصرة لزيارة بلده الأصلى — مدينة الرسول — ويبدو أنه فعل هذا بعد أن أعلن رأيه فى المنزلة بين المنزلتين وفى الخلاف السياسى بين على وأعوانه . فلما علم جعفر الصادق بوصوله ذهب إليه مع جملة من أصحابه ، فلما تقابل الرجلان قال جعفر الصادق : أما بعد فإن الله تعالى بعث محمداً بالحق والبينات والنذر والآيات وأنزل عليه : «وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله » ، فنحن عترة رسول الله وأقرب الناس إليه ، وأنك يا واصل أتيت بأمر يفرق الكلمة وتطعن به على الأئمة ، وأنا أدعوكم إلى التوبة » .

فوقف واصل وقال الحمد لله العدل فى قضائه ، الجواد بعطائه ، المتعال عن كل مذموم ، والعالم بكل خفى مكتوم ، نهى عن القبيح ولم يقضه ، وحث على الجميل ولم يحل بينه وبين خلقه ، وإنك يا جعفر وابن الأئمة ، شغلك حب الدنيا فأصبحت بها كلفا ، وما أتيناك إلا بدين محمد صلى الله عليه وآله وسلم وصاحبيه وضجيعيه ابن أبى قحافة وابن الخطاب وعثمان وعلى بن أبى طالب

---

(١) الإسفراييني : التبصير ص ٤٠ — ٤١ .

(٢) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ٦٢ .

(٣) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة جـ ٢ ص ٣٥ .

وجميع أئمة الهدى ، فإن تقبل الحق تسعد به ، وإن تصدف عنه فبؤ بإثمك» . ويبدو أن الزيود — زيد بن على وأولاده — تعصبوا لواصل وهاجموا الإمام جعفر بن محمد الصادق بقسوة . ومن الواضح من خطبة واصل أنه يؤمن « بالعدل الإلهى » و « بالقدر » ، ويعلق صاحب المنية أن زيد ابن على لا يخالف المعتزلة إلا فى المنزلة بين المنزلتين ، وهذا يدل على أن المنزلة بين المنزلتين لم يكن الأصل الكلامى الوحيد الذى نادى به واصل . ثم إن صاحب المنية أيضا يرى أن جعفر الصادق نفسه يوافق واصلا على رأيه فى القدر ، ويختلف معه فى المنزلة بين المنزلتين ، يقول : « ومن كلام جعفر بن محمد الصادق وقد سئل عن القدر : ما استطعت أن تلوم العبد عليه فهو فعله ، وما لم تستطع فهو فعل الله ، يقول الله للعبد : لم كفرت ولا يقول لم مرضت ، فلا تقول إن جعفراً أنكر على واصل بن عطاء القول بالعدل ، بل المنزلة بين المنزلتين»[١] . ويبدو أن أمير الأمويين خالد بن عبد الله القسرى ، وهو قاتل الجعد ، بلغه عن واصل كلام فى القدر فاستدعاه وسأله عن الأقوال التى يشيعها بين الناس . فأجاب واصل «أقول : يقضى الله بالحق ويحب العدل ، قال خالد : فما بال الناس يذبونك . قال : يحبون أن يحمدوا أنفسهم ، ويلوموا خالقهم ، فقال : «لا وكرامة الزم شأنك »[٢] . كما أن صاحب الفهرست يذكر لواصل كتاب الخطب : فى العدل والتوحيد[٣] .

ننتهى من كل تلك النصوص الحاسمة بأن واصل بن عطاء كان قدرياً وأنه نادى بحرية الإرادة الإنسانية فى صورة واضحة ، فقرر : « أن الله تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر أو ظلم ، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر أو أن يحكم عليهم ثم يجازيهم عليه» . فواصل إذن يدافع عن شرعية التكليف أيضاً كما دافع عنها معبد وغيلان ، ويرى عبث العقاب إن كان الشر قدر أزلا على الإنسان ، فالعبد هو الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر والطاعة والمعصية ، «هو الفاعل للخير والشر . والطاعة والمعصية ، وهو المجازى على فعله» ويضع بهذا الأساس الكامل للمسئولية الفردية ، « والله تعالى أقدر على ذلك كله ، وأفعال العباد محصورة فى الحركات والسكنات ، والاعتمادات والنظر والعلم» . وقال : يستحيل أن يخاطب العبد بفعل وهو لا يمكنه أن يفعل ، وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل ، ومن أنكره فقد أنكر الضرورة ، واستدل بآيات على هذه الكلمات[٤]» فالله العادل الحكيم منح الناس القدرة على الحركة والسكون بأنواعهما ، كما أنه منحهم القدرة على النظر العقلى وتحكيم العقل فى كل شىء « وكذلك جعل لهم اكتسابها . إما أن يأتى الخطاب ، ولا يستتبع الخطاب القدرة على الفعل ، فهو إنكار للضرورة و « لبداءة العقل » ،

---

(١) ابن المرتضى : المنية ص ١٨ .
(٢) نفس المصدر ص ١٧٢ .
(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٢٥١ .
(٤) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ص ٦٢ ، ٦٣ .

والعلة تستتبع المعلول، أو أن المعلول يتبع العلة ضرورة . لقد فتح واصل بن عطاء للمعتزلة الأفق الكبير حين نادى «بالنظر» إلى وضع فكرة التحسين والتقبيح، وما من كلمة من كلماته إلا وأخذت بعده مصطلحاً خاصاً فى المدرسة التى كان له حقاً الفضل الأكبر فى إرساء قواعد مذهبها .

واصل بن عطاء : وأصول الفقه :

سبق أن قلت إن واصل بن عطاء عاصر أبا حنيفة وتلميذيه العظيمين أبا يوسف ومحمد بن الحسن، وفى بحث سابق أثبت أنه كان لأبى حنيفة ومدرسته يد سابغة على وضع أسس علم أصول الفقه. كما ذكرت أيضاً أن المعتزلة قد شاركوا فى وضع كثير من أسس هذا العلم [1] . وللقاضى المعتزلة الكبير عبد الجبار بن أحمد عبد الجبار الهمذانى (المتوفى عام ٤١٥ ﻫ) كتاب العمد (أو العهد) وشرحه ، وكتاب النهاية ، وكذلك لأبى الحسين البصرى (المتوفى عام ٤٣٦ ﻫ) كتاب المعتمد، بل شغل المعتزلة جميعاً بالأصول وكتبوا فيها . ولقد وضع واصل بن عطاء المذهب الأصولى الفقهى لدى المعتزلة جميعاً بحيث يذكر الجاحظ هذا النص الخطير عن واصل ، والذى يكشف لنا فضل الرجل الكبير فى هذا النطاق الدقيق من تراث المسلمين : « لم يعرف فى الإسلام كتاب كتب على أصناف الملحدين وعلى طبقات الخوارج وعلى غالبية الشيعة والمتتابعين فى قول الحشوية قبل كتب واصل بن عطاء، وكل أصل نجده فى أيدى العلماء فى الكلام فى الأحكام فإنما هو منه . وهو أول من قال : الحق يعرف من وجوه أربعة : كتاب ناطق، وخبر مجمع عليه، وحجة عقل أو إجماع من الأمة . وأول من علم الناس كيف مجىء الأخبار وصحتها وفسادها، وأول من قال : الخبر خبران : خاص وعام ، فلو جاز أن يكون العام خاصاً ، جاز أن يكون الخاص عاماً ، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون البعض كلا والكل بعضاً ، والأثر خبراً والخبر أثراً . وأول من قال : النسخ يكون فى الأمر والنهى دون الأخبار » . إن هذا النص الخطير الذى حفظه لنا أبو هلال العسكرى فى كتابه « الأوائل » سيؤدى إلى إلقاء الضوء على المآخذ الأولى لعلم أصول الفقه ، وهو أهم العلوم الإسلامية أصالة وتعبيراً عن الروح الإسلامية الخالصة .

والجزء الأول من النص يحدثنا أن واصل بن عطاء أول من كتب عن المخالفين، أما عن الأسماء والأحكام عند المعتزلة ، فقد بينا هذا من قبل .

أما الجزء الثانى من النص، فهو فى غاية الأهمية وهو أن الحق يعرف من وجوه أربعة إلى آخره وهذه الوجوه الأربعة هى تساوى حتماً أصول الفقه الأربعة : القرآن، والسنة، والقياس، والإجماع إن المشكلة الهامة والتى لم يتنبه لها بينيس هى أنه فى نفس الوقت الذى نادى فيه واصل بن عطاء بهذه الأصول ، كان الإمام أبو حنيفة النعمان ينادى بنفس الشىء ، فهل أخذ واصل عن أبى حنيفة؟

---

(١) النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٥٨ ، ٦٤ .

وقد كان أبو حنيفة فى الكوفة ، بينما كان واصل بالبصرة فهل حدث تلاق بينهما ؟ أما أن أبا حنيفة قد أخذ عن واصل هذه الأصول الأربعة التى أقام عليها أصوله، ليس بين أيدينا إطلاقاً ما يثبت أن ثمة اتصالا شخصياً قد حدث . ولكن نلاحظ ما يأتى :

أولاً : يبدو أن كلا من الرجلين كان على صلة بالزيود — زيد بن على وأولاده — ويبدو أن العلاقات بينهم وبين جعفر بن محمد الصادق لم تكن — فى غالب الأحايين — علاقة مودة كاملة .

ثانياً : كان المعتزلة رواد العقل فى الأصول الدينية ، وكان أبو حنيفة وتلامذته رواد العقل فى الأصول الفقهية .

ثالثاً : هناك من يرى أن ابا حنيفة كان قدرياً ، بل هناك من يرى كما قلنا من قبل أن أبا حنيفة كان ينادى بأن الله ماهية ... فمن المحتمل إذن أن ثمة تلاقياً فى الآراء قد تم . ولكن ليس لدينا وثائق حتى الآن توضح مسألة العلاقات توضيحاً تاما، وكل ما يمكننا أن نقول الآن إن واصل بن عطاء كان من الرواد الأول لعلم أصول الفقه . ونلاحظ أيضاً أن قول واصل هذا يتضمن بوضوح مصادر المذهب المعتزلى فى العقائد، فالحق عند المعتزلى إنما يؤخذ عن هذه الطرق الأربعة : القرآن ، والسنة الصحيحة ، والعقل ، ثم إجماع الأمة .

ويبدو بعد ذلك — وأمام الحشوية ومنهجهم السقيم — أن واصلا أخذ يضع منهجاً يوضح به كيفية مجىء الأخبار وصفتها، والخبر هو وحى متعلق بحادثة . لقد دفع المسلمون إلى بحث أسباب التزول ، وهل الخبر عام أو خاص . ولقد بينت من قبل أن بعض الصحابة أنفسهم شغلوا بهذا ، ولكن واصل بن عطاء توسع فى الأمر وبدأ يحدد معالم الأخبار . ويبدو أنه أنكر أن يكون العام خاصاً وأن يكون الخاص عاما . بهذا المنهج يتقدم المعتزلة بعده لتفسير كثير من الآى ، وخاصة تلك الآيات التى يشير ظاهرها إلى الخبر مثلا — بأنها خاصة ، ثم فتح الطريق أمام الفقه فى تحديد معنى العام والخاص ، ويسترعى أنظارنا الجزء الأخير من النص الأصولى الرائع الذى ينقله الجاحظ عنه ، وهو أنه قال : النسخ يكون فى الأمر والنهى دون الأخبار، كان واصل هنا ينكر فكرة كانت تعتلج فى العالم الإسلامى فى ذلك الوقت ، وهى جواز النسخ والبداء على الله ، وهى فكرة يقال إن الكيسانية قد أدخلتها فى حربها المريرة مع الأمويين ، وملخصها أن الله يبدو له شىء ما ، ثم يبدو له شىء آخر ، فيغير الأول وينسخه . وجعلت الكيسانية هذا فى الأخبار الماضية والمستقبلة ، ولقد فعلت الكيسانية هذا تحت تأثير يهودى ، ولم تكن هذه هى عقيدة المختار التى نسبت إليه الكيسانية فقد كان المختار رجلاً من محبى أهل البيت ، وإنما انتشرت هذه العقيدة وغيرها من عقائد يهودية بين أتباعه وبعد وفاته ، ولكنها كانت موجودة بلاشك ، ووقف واصل بن عطاء أمامها ينقضها بكل ما استطاع ، كما فعل هذا أيضاً فقهاء أهل السنة والجماعة على صورة أقوى.

وينتهى هذا النص الرائع بالقول « وواصل هو أول من سمى معتزليا وذلك لمجانبته لتقصير المرجئة وغلو الخوارج » . كان واصل العدل الوسط بين الفريقين كما ذكرنا من قبل – « وكل من نبز بشيء أنف منه مثل الرفض والجبر ... والمعتزلى راض باسم الاعتزال غير نافر منه ولا كاره له ولا مستبدل به » ، فالاسم إذن كما قلنا من قبل ، أطلقه المعتزلة على أنفسهم ولم يطلقه أعداؤهم عليهم ، وأنه كان فى ذلك الوقت اسم مدح لا اسم قدح .

المحكم والمتشابه :

وهذه صورة من أبحاث واصل بن عطاء فى مشكلة شغلت المسلمين أيضاً خلال العصور ، وهى مشكلة المحكم والمتشابه فى القرآن ، فقد ذكر الله « آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات » . ويقدم إلينا الأشعرى فى مقالات الإسلاميين هذا النص : «قال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد : المحكمات ما أعلم الله سبحانه عن عقابه للفساق ، كقوله (ومن يقتل مؤمناً متعمداً) أو ما أشبه ذلك من آى الوعيد ، كقوله (أخر متشابهات) ونقول هو ما أخفى الله عن العباد عقابه عليها » . ولم يبين أنه يعذب عليها كما بين فى المحكم .

١ – وصل واصل بن عطاء إلى تفسير للمحكم والمتشابه خلال نظر عقلى فى مشكلة العقاب للفاسق ، ودفع المعتزلة إلى بحثها فى ضوء هذا التفسير ، فنرى أبا بكر الأصم (أبو بكر عبدالرحمن ابن كنسان من طبقة أبى الهذيل العلاف ، ومن كبار مفسرى القرآن المعتزليين) يفسر المحكمات بأنها الحجج الواضحة التى لا حاجة لمن يتعبد إلى طلب معانيها ، كنحو ما أخبر الله عن الأمم التى مضت ممن عاقبها ، وما يثبت عقابها ، وكنحو ما أخبر عن مشركى العرب أنه « خلقهم من النطفة ، وأنه أخرج لهم من الماء فاكهة وأبا » وما أشبه ذلك فهو محكم كله . ويفسر أبو بكر الأصم « آيات محكمات هن أم الكتاب » أى الأصل الذى لو فكرتم فيه عرفتم أن كل شىء جاءكم به محمد صلى الله عليه وسلم حق من عند الله سبحانه ، أما المتشابهات وهو ما أنزل الله من أنه يبعث الأموات ويأتى بالساعة وينتقم ممن عصاه ، أو ترك آية أو نسخها ، مما لا يدركونه إلا بالنظر ، فيتركون هذا ويقولون : ائتنا بعذاب الله ، فى كل هذا عليهم شبهة حتى يكون منهم النظر ، فيعلمون أن لله أن يعذبهم متى شاء وينقلهم إلى ما شاء[1] .

وبهذا يفسر الأصم – فى ضوء تعاليم الشيخ الكبير – أن المحكم هو الواضح وأن المتشابه هو ما يوهم الغموض ، وبالنظر يتوصل الإنسان إلى حقيقته . ويأتى أبو جعفر الإسكافى فيفسر الآيات المحكمات بأنها هى التى لا تأويل لها غير تنزيلها ولا يحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة ، وأخر متشابهات ، وهى الآيات التى تحمل ظاهرها فى السمع المعانى المختلفة .

---

(١) نفس المصدر : ص ٢٢٣ .

لقد وضع لهم واصل بن عطاء أسس البحث ، واندفع فيه تلامذته فأخرجوا لنا أدق الأبحاث فى الأصول وفى الكلام .

* * *

وفى عام ١٣١ ﻫ مات الشيخ الكبير عن إحدى وخمسين سنة فقط ، عن حياة نقية برة ، وقد أجمع المعتزلة أنه لم يمس المال فى حياته . . يقول الجاحظ « لم يشك أصحابنا أن واصلا لم يقبض ديناراً ولا درهماً » أى أنه تورع عن المال تورعاً كاملا ، ورثاه الشاعر فقال :

ولا مس ديناراً ولا مس درهمًا ولا عرف الثوب الذى هو قاطعه

ولم يكن مع قوة عارضته يدل بنفسه ، بل كان أقرب الناس إلى الصمت ، « وكان يلازم واصل مجلس الحسن ويظنون به الخرس من طول صمته » فلا يتكلم إلا حين تدعو الحاجة إلى الكلام ، فيهدر هديراً .

ومن العجب أن نرى بعضًا من أتباعه وقد نهاهم عن الوضع — وكان عدوًّا للحشوية — يضعون الحديث الآتى عن على عليه السلام عن النبى صلى الله عليه وسلم : « يكون فى أمتى رجل يقال له واصل بن عطاء يفصل بين الحق والباطل » . ولكن لا يضير واصلا أن يكذب أتباعه ، فيضعون حديثاً أثر الصنعة ظاهر فيه أكبر ظهور ، ولا يشفع لهم فى الكذب محبتهم الكبرى له وتقديرهم العظيم لشخصه ولفكره .

الفصل الثالث

مدرسة واصل بن عطاء الأولى

إن مدرسة واصل بن عطاء هى المعتزلة جميعاً، تتابعوا بعده على اختلاف طبقاتهم، ولكنى أقصد بالأولى هنا، جيلا من أقران واصل وتلامذته ممن عاصروه وتلقوا المذهب عنه.

١ – عمرو بن عبيد

وأول مفكر معتزلى احتل مكانة ممتازة فى تاريخ المدرسة، هو عمرو بن عبيد بن باب (ولد عام ٨٠ – وتوفى عام ١٤٤هـ)، بل إن المعتزلة تنسب إليه قدر نسبتها إلى واصل بن عطاء، فهو فى الحقيقة قرين لواصل أكثر منه تلميذاً له.

اما اسمه الكامل فهو عمرو بن عبيد بن باب، وكنيته أبو عثمان، وولاؤه لبنى تميم، يقول ابن خلكان «أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب المتكلم الزاهد المشهور مولى بنى عقيل آل عرادة ابن يربوع بن مالك، كان جده من سبى كابل من جبال السند[1]، أما صاحب المنية فيذكر أنه «عمرو بن عبيد بن باب، وباب من سبى كابل من ثغور بلخ وهو مولى لآل عرادة بن يربوع ابن مالك، وكنيته عمرو أبو عثمان»[2] فعمرو بن عبيد من الموالى، ومن أصل فارسى على الأرجح. وعمل أبو عبيد بن باب فى شرطة الحجاج فى البصرة، وقد نشأ عمرو فى طاعة الله على خلاف أبيه، وكان الناس إذا رأوه مع أبيه قالوا: هذا خير الناس ابن شر الناس. وليس لدينا أخبار مفصلة عن دراسته الأولى ولا عن أساتذته، ومن الواضح أنه نشأ فى البصرة وأنه كان يتردد على مدرسة الحسن البصرى» يذكر ابن خلكان: «قيل لأبيه عبيد إن ابنك يختلف إلى الحسن البصرى»[3] وقد درس على الحسن الفقه والحديث[4].

أما ما يذهب إليه طاش كبرى زاده من أن عمراً درس علم الأصول أولا على أبى هاشم بن

---

(١) ابن خلكان: وفيات .. جـ م ص ١٠١.

(٢) ابن المرتضى: المنية .. ص ٢٢. ومن العجب أن توماس أرنولد ناشر المنية – اختار قراءة – ناب – خطأ. فقد ضبط ابن خلكان اسم باب .. فقال «واسم جده باب بباءين موحدتين بينهما ألف، وإنما قيدته لأنه يصحف بناب».

(٣) ابن خلكان ... وفيات جـ ٢ ص ١٠٣.

(٤) ابن خلكان ... وفيات، جـ ٢ ص ١٠١.

محمد بن الحنفية فخطأ ، فإنه يبدو أن عمرو بن عبيد لم يتقابل مع الإمام أبي هاشم إطلاقاً ، يذكر صاحب المنية النص الآتي : « وسئل أبو هاشم بن على عن مبلغ علمه ، فقال : إذ أردتم معرفة ذلك ، فانظروا إلى أثره فى واصل بن عطاء . وقال شبيب بن شبة : ما رأيت فى غلمان بن الحنفية أكمل من عمرو بن عبيد، فقيل له : متى اختلف عمرو بن عبيد إلى ابن الحنفية ؟فقال : إن عمراً غلام واصل، وواصلا غلام محمد[1] » . وهذا النص فى مجموعه يوضح لنا صلات واصل وعمرو بابن الحنفية، ومعنى تلمذتهما له . فواصل لم يقابل محمد بن الحنفية قطعاً، وإنما تتلمذ عليه خلال ابنه أبي هاشم محمد بن الحنفية ، وعمرو لم يتتلمذ لا على محمد ولا على ابنه وإنما عرف آراءهما واعتنقها خلال واصل . . فعمر و إذن نتاج واضح لمدرسة الحسن البصرى أولا ، ثم مدرسة واصل ثانياً . ويذكر طاش كبرى زاده أن المرحلة الثانية من تطور عمرو بن عبيد الفكرى إنما كانت على يد واصل .

وقد أجمعت المصادر المختلفة — سنية كانت أو معتزلة — أنه كان من أكابر العلماء . يقول طاش كبرى زاده « وكان عمرو من أعلم الناس بأمور الدين ، إلا أن الناس لا يرضون باجتهاده لاعتزاله »[2] واعتبر من كبار المحدثين[3] وإن كان الذهبى يذكر أن ابن حبان يقول : كان من أهل الورع والعبادة إلى أن أحدث ما أحدث واعتزل مجلس الحسن هو وجماعة معه ، فسموا المعتزلة . وكان يشتم الصحابة ويكذب فى الحديث . ولكن الذهبى يرى أنه بالرغم من أن الكثيرين من أهل الحديث قد بدعوه ، إلا أنهم رووا عنه . وينقل أيضًا عن يحي بن معين : أن عمرو بن عبيد كان رجل سوء من الدهرية .

ويعلق الذهبى : « إن الدهرية الذين يقولون لا شيء ، إنما الناس مثل الزرع . قال المؤلف لعن الله الدهرية ، فإنهم كفار ، وما كان عمرو هكذا[4] .

أما صاحب المنية والأمل فيرى : « عمرو بن عبيد. كان من أعلم الناس بأمور الدنيا والدين » بل يورد عن يحي بن معين عن سفيان بن عيينة قال : قال ابن نجيح ما رأيت أحداً أعلم من عمرو ابن عبيد ، وكان رأى مجاهد وغيره[5] . أما عن زهده وتدينه فتجمع المصادر عليهما . فينسبون إليه الزهد والتأله والورع والعبادة[6] ، وأنه كان آدم مربوعاً ، بين عينيه أثر السجود[7] وأنه صلى

---

(١) ابن المرتضى : المنية .. ص ١١ .
(٢) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة جـ ٢ ص ٣٥ .
(٣) الذهبى : ميزان الاعتدال جـ ٢ ص ٢٩٤ .
(٤) نفس المصدر : جـ ٢ ص ٢٩٧ .
(٥) ابن المرتضى : المنية ص ٢٢ .
(٦) الذهبى : ميزان جـ ٢ ص ٢٩٣ .
(٧) طاش كبرى زاده : مفتاح جـ ٢ ص ٢٢ .

الفجر بوضوء العشاء أربعين عاماً ، وحج أربعين سنة ماشياً وبعيره موقوف على من أحصر ، وكان يحيي ليله فى ركعة واحدة ويرجع آية واحدة، ووصفه ابن السماك بقوله «كان عمرو إذا رأيته مقبلا توهمته جاء من دفن والديه ، وإذا رأيته جالساً ، توهمته أجلس للقود ، وإذا رأيته متكلماً توهمت أن الجنة والنار لم يخلقا إلا له[1]، وسئل الحسن البصرى عنه فقال للسائل: لقد سألت عن رجل كأن الملائكة أدبته، وكأن الأنبياء ربته ، إن قام بأمر قعد به، وإن قعد بأمر قام به ، وإن أمر بشيء كان ألزم الناس له ، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له ما رأيت ظاهراً أشبه بباطن منه ، ولا باطناً أشبه بظاهر منه »[2] .

أما عن صلاته بالأمويين ، فلا نجد عنها ذكراً واضحاً ، حقًّا إن المسعودى يذكر أن يزيد ابن الوليد بن عبد الملك بن مروان الخليفة الأموى كان معتزليا وأنه قام بثورته على الوليد بن يزيد ابن عبد الملك بن مروان الخليفة السابق له لمجونه وفسقه ، وأنه فعل هذا فى دمشق (مع سابقة من المعتزلة وغيرهم من أهل داريا والمزة من غوطة دمشق) . ويذكر المسعودى أيضاً «والمعتزلة تفضل فى الديانة يزيد بن الوليد على عمر بن عبد العزيز»[3] وليس لدينا - كما قلت - ما يثبت صلة عمرو ابن عبيد أو واصل بأية حركة سياسية إيجابية ولكن لدينا ما يثبت صلة عمرو بن عبيد بالخليفة العباسى أبى جعفر المنصور . وتذكر المصادر أن عمرو بن عبيد كان صديقاً لأبى جعفر قبل خلافته، ثم استمرت هذه الصداقة بعد خلافته، ولم يستغلها لا لنفسه ولا لأصحابه. وقد ذكرت مختلف المصادر كيف علا عمرو بن عبيد على إغراء الخليفة له بالمال أو المنصب، وكم وعظه عمرو علانية أمام الناس وقد طلب منه المنصور أن يعينه على أعدائه : أبا عثمان - أعنى بأصحابك - فإنهم أهل العدل وأصحاب الصدق والمؤثرون له . فرد عليه عمرو : ارفع علم الحق يتبعك أهله ، فإذا قذف إليه الخليفة بالمال أبى - والخليفة يترنم .

كلكم يمشى رويد ... كلكم يطلب صيد
غير عمرو بن عبيد[4]

وحين حضرت عمرو بن عبيد الوفاة قال : «نزل بى الموت ولم أتأهب له ، اللهم إنك تعلم أنه لم يسنح لى أمران فى أحدهما رضًا لك وفى الآخر هوى لى، إلا اخترت رضاك على هواى فاغفرلى» ومات وهو فى طريقه إلى مكة بموضع يقال له مران ، وقد زار المنصور قبره وأنشد على القبر :

---

(١) ابن المرتضى : المنية ص ٢٢ والقاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٤٥ .

(٢) ابن خلكان : وفيات جـ ٢ ص ١٠١ ، ١٠٢ .

(٣) المسعودى : مروج جـ ٣ ص ١٥٧ .

(٤) ابن عبد ربه : العقد الفريد ، جـ ٤ ص ٣٢٣ وميزان الاعتدال جـ ٢ ص ٢٩٧ ، والدينورى : عيون الأنباء جـ ٢ ص ٣٣٧ .

صلى الإله عليك من متوسد قبراً مررت به على مران
قبراً تضمن مؤمناً متحنفاً صدق الإله ودان بالعرفان
وإذا الرجال تنازعوا فى شبهة فصل الحديث بحجة وبيان
لو أن هذا الدهر أبقى صالحاً أبقى لنا عمراً أبا عثمان

وقد أسف عليه المنصور أسفا شديداً ، بل يذكر ابن خلكان أنه لم يسمح بخليفة يرثى من دونه سوى المنصور فى رثائه لعمرو بن عبيد[1] ويذكر أبو جعفر المنصور : ما خرجت المعتزلة ، حتى مات عمرو بن عبيد[2] .

وهل يعنى هذا — أن عمرو بن عبيد كان ضد الخروج — وعرض المسلمين على السلاح . وقد خرج المعتزلة مع إبراهيم بن عبد الله — ومثلوا بين يديه — « ولم تخرج المعتزلة قبل إبراهيم ولا بعده » . فهل معنى هذا أنهم كانوا حقاً « مخانيث الخوارج » يرون الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر « نظراً» ولا يطبقونه « عملا » . وكانت وفاته سنة أربع وأربعين ومائة .

أما كتبه فقد ذكر ابن خلكان أن له رسائل وخطباً وكتاب التفسير عن الحسن البصرى — وكتاب الرد على القدرية ، وكلاماً كثيراً فى العدل والتوحيد وغير ذلك[3] ، كما يذكر المسعودى أنه كان شيخ المعتزلة ومفتيها وله خطب ورسائل[4] .

ويبدو أن عمرو بن عبيد لم يتبع واصلا فى آرائه أول الأمر ، بل كان هناك بعض الاختلاف ويبدو على خلاف ما ذكر المؤرخون أن الحسن البصرى كان متفقاً إلى أكبر حد مع واصل ، ويتبين هذا من خطاب أرسله واصل بن عطاء بعد وفاة الحسن البصرى إلى عمرو بن عبيد يقول له فيه « أما بعد فإن استلاب نعمة العبد ، وتعجيل المعاقبة من الله ، ومهما يكن ذلك ، فباستكمال الآثام والمجاررة للجدال الذى يحول بين المرء وقلبه . وقد عرفت ما كان يطعن به عليك وينسب إليك ونحن بين ظهرانى الحسن بن أبى الحسن لاستبشاع قبح مذهبك ، نحن ومن عرفته من بين جميع أصحابك ولمة إخواننا الحاملين الواعين عن الحسن ... وآخر حديث حدثنا به إذ ذكر الموت وهو المطلع ، فأسف على نفسه ، واعترف بذنبه فكأنى أنظر إليه يمسح مرفض العرق عن جبينه ، قال : اللهم قد شددت وضين راحلتى ، وأخذت فى أهبة سفرى إلى محل القبر وفرش العفر ، فلا تؤاخذنى بما ينسبون إلى من بعدى ، اللهم إنى « قد بلغت ما بلغنى عن رسولك ، وفسرت من محكم تأويلك ما قد صدقه حديث نبيك ، ألا وإنى خائف عمراً ، ألا وإنى خائف عمراً — شكاية لك إلى

---

(١) ابن خلكان : وفيات جـ ٢ ص ١٠١ . (٢) الكعبى : مقالات ص ١١٠ .
(٣) ابن خلكان : وفيات جـ ٢ ص ١٠١ . (٤) المسعودى : مروج ، جـ٣ ص٢٢٩ .

ربه جهراً، وقد بلغني عنك ما حملته نفسك، وقلدته عنقك، من تفسير التنزيل وعبارة التأويل، ثم نظرت في كتبك وما أدته إلينا روايتك من تنقيص المعاني وتفريق المباني ، فولت شكاة الحسن عليك بالتحقيق بظهور ما ابتدعت وعظيم ما تحملت، فلا يغررك (أي أخي) تدبير من حولك، وتعظيمهم طولك، وحفظهم أعينهم إجلالا لك، غداً والله تمضي الخيلاء والتفاخر، فأد المسموع وانطق بالمفروض ، ودع تأويلك الأحاديث على غير وجهها، وكن من الله وجلاً »[1] . فالأستاذ الكبير إذن قد مات وهو عن واصل راض ، ولكنه كان متخوفاً من عمرو بن عبيد كما يظهر الكتاب ويبدو أن الاختلاف كان واضحاً في المدرسة بين الشيخ وبين تلميذه ، ويبدو أنه كان بسبب إغراقه في التأويل العقلي، ورفض الأحاديث الكثيرة . ويبدو أن هذا الرفض هو مادعا ابن حبان أن يذكر عنه أنه «كان يشتم الصحابة ويكذب في الحديث وهما لاتعمداً»[2] ولم يفعل هذا عمرو إطلاقاً ، وإنما رفض من الأحاديث ما لم يوافق اجتهاده. ولم يوافق الحسن البصري على هذا المنهج وكره منه اجتهاداً يذهب به إلى «تنقيص المعاني وتفريق المباني» . وقرأ واصل كتبه بعد شكوى الحسن، فوجد الحق ما قال الحسن، فأرسل لعمرو معاتباً زاجراً يطلب فيه أن يؤدي المسموع وينطق بالمفروض، وينهاه عن تأويل الأحاديث على غير وجهها . ويبدو أن عمرو بن عبيد كان يستمع دائماً لآراء واصل ويحس بضعفه أمامه، وقد نقلت لنا مناظرة واصل له في مسألة الفاسق، فقد قال له واصل: ألست تزعم أن الفاسق يعرف الله، وإنما خرجت المعرفة من قلبه عند قذفه ، لقوله تعالى (والذين يرمون المحصنات) إلى قوله (وأولئك هم الفاسقون) ؟ فإن قلت لم يزل يعرف الله فما حجتك وأنت لم تسمه منافقاً قبل القذف ؟ وإن زعمت أن المعرفة خرجت من قلبه عند قذفه قلنا لك فلم أدخلها في القلب بتركه القذف كما خرجها بالقذف ؟ وقال له :

أليس يعرفون الله بالأدلة، ويجهلونه بدخول الشبهة، فأي شبهة دخلت على القاذف ؟ ثم قال : يا أبا عثمان، أيها أولى أن يستعمل من أسماء المحدثين ما اتفقت عليه الفرق من أهل القبلة أو ما اختلفت عليه ؟ فقال عمرو : بل ما اتفقت عليه . فقال أوليس تجد أهل الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكبيرة فاسقاً ، ويختلفون فيما عداه من أسمائه، فالخوارج تسميه كافراً وفاسقاً والمرجئة تسميه مؤمناً فاسقا ، والشيعة تسميه كافر نعمة فاسقا ، والحسن يسميه منافقاً ، فأجمعوا على تسميته بالفسق ، فنأخذ بالمتفق عليه ولا نسميه بالمختلف فيه ، فهو أشبه بأهل الدين . فقال عمرو : ما بيني وبين الحق من عداوة ، والقول قولك ، وأشهد من حضر أني تارك ما كنت عليه من المذهب، قائل بقول أبي حذيفة . فاستحسن الناس ذلك من عمرو إذ رجع من قول كان عليه

---

(١) ابن عبد ربه : العقد الفريد جـ ٢ ص ٣٨٦ ، ٣٨٧.

(٢) الذهبي : ميزان .. جـ ٢ ص ٢٩٤

إلى قول آخر من غير شغب ، واستدلوا بذلك على ديانته »[1] ، ومن هنا نرى أن عمرو بن عبيد اختلف مع الحسن ومع واصل ، ولكنه يعود إلى الصواب إذ رأى صحة رأى الآخرين ، وانتهى الأمر به أن وافق واصلاً فى كل آرائه ، ولزمه ملازمة كاملة . وأنه تغالى فى إيمانه بالعقل أكثر مما فعل الحسن وواصل ، ونادى بأن الدين «هو تقرير حجة الله فى عقول المفكرين »[2] ولكنه خضع أيضًا للسمع ، بل لنداء القلب ، وقد مر يوماً بسارق يقطع عامل الخليفة يده : فقال سارق السريرة يقطع سارق العلانية »[3] ، وذكر له يوماً أن أيوب السختيانى وقع فيه ، وأن الناس تأثروا له حتى « رحموه » فقال : إياه فارحموا . فالرجل إذن مزيج كامل لمدرسة الحسن البصرى ، من تقوى وزهد وعقل .

٢ ـ التلاميذ

يمضى مؤرخو الفكر الإسلامى فى تاريخهم لحركة المعتزلة من زمن عمرو بن عبيد إلى عهد وظهور أبى الهذيل العلاف فيلسوف المعتزلة الأول بمعنى الكلمة . وقد ذكرنا أن عمرو بن عبيد توفى عام ١٤٤هـ ــ ٧٦١ م، وقد ولد أبو الهذيل العلاف عام ١٣٥هـ ــ ٧٥٢ م، وتوفى عام ٢٢٦هـ ــ ٨٤٠م . فالعلاف إذن عاصر عمرو بن عبيد فى السنوات الخمس الأولى من طفولته ، وبالتالى لم يتصل به . ولكن يرى الشهرستانى أنه أخذ الاعتزال عن عثمان الطويل ، أحد أصحاب واصل ابن عطاء ، ويرى الملطى أن أبا الهذيل أخذ الاعتزال عن بشر بن سعيد وأبى عثمان الزعفرانى صاحبى واصل بن عطاء[4] .

وســـواء أكان هذا أم ذاك فالمدرسة إذن قد استمرت حية بعد وفاة الأستاذين الكبيرين . ونلاحظ أيضاً أن هناك تطوراً كبيراً فى المذهب المعتزلى، إذ خاض العلاف فى مسائل فلسفية بحتة وترك لنا مذهباً فلسفيًّا متناسقاً، وهذا يدل على أن ثمة ظروفاً طرأت على التفكير النظرى فى البلاد الإسلامية إبان ذلك الوقت . وقد سبق أن أشرنا إلى أنه كان لواصل أتباع كثيرون ومريدون متعددون ، فهل خاض هؤلاء أيضًا فى تلك المسائل الفلسفية وعالجوها ؟ ليست لنا أخبار لا كثيرة ولا قليلة عن هؤلاء التلاميذ ، إننا نظفر فقط بذكر لأسمائهم ، وشذرة أو شذرتين عن أخبارهم ، وكل ما يمكننا أن نقوله الآن هو أنهم تابعوا واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد فى نظرياتهم العامة . ولم تصل إلينا كتب أبى الهذيل العلاف حتى نتبين إلى أى مدى شاركوه فى

---

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل جـ ٤ ص ٢٢ .
(٢) ابن عبد ربه : العقد الفريد جـ ٢ ص ٢٦٨ .
(٣) نفس المصدر جـ ٢ ص ٢٨٤ ، ٢٧٥ .
(٤) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ٦٦ .
(٥) الملطى : التنبيه ص ٤٣ .

تكوين مذهبه وإلى أى حد قام بنقاشهم فى المشاكل الفلسفية العويصة التى واجهها والتى قدمها لنا فى فلسفته هو ، ولذلك نكتفى فى هذا الكتاب بسرد أسمائهم وقليل من أخبارهم .

أما أول هؤلاء التلاميذ فهو عثمان الطويل ، ويبدو أنه كان أحب التلاميذ إلى الأستاذ أمره واصل بالسفر إلى أرمينية كما ذكرنا ، وقد كان عثمان الطويل تاجراً ، إذ أنه قال لواصل حين أمره بالسفر إلى أرمينية : يا أبا حذيفة ، إن رأيت أن ترسل غيرى فأشاطره كل ما أملك ، حتى أعطيه فرد نعلى . . ولكن واصلا أجابه « ياطويل اخرج ، فلعل الله أن ينفعك » ، فخرج للتجارة فأصاب مائة ألف وأجابه الخلق[1] . ويبدو أنه تقابل مع واصل فى مجلس الحسن البصرى ، ثم أعجب بواصل وامتنع عن مجلس الحسن . فقد روى هو أنه لقى قتادة فسأله : ما حبسك عنا ، ولعل هؤلاء المعتزلة حبستك عنا ؟ فقال عثمان الطويل : نعم حديث رويته أنت عن النبى صلى الله عليه وسلم . قال قتادة ، ما هو ؟ قال رويت أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : ستفترق أمتى على فرق خيرها وأبرها المعتزلة[2] . فعثمان الطويل إذن كان أحد رجال مدرسة الحسن البصرى ، وكان ملازماً لها . ثم امتنع عنها وانضم إلى واصل بن عطاء . ويبدو أن على يديه أخذ أبو الهذيل العلاف الاعتزال فى مطلع شباب هذا الأخير ، ويذكر القاضى عبد الجبار : « وله فى الفضل والعلم منزلة لا تخفى » .

والتلميذ الثانى هو حفص بن سالم : وقد ذكرنا من قبل أنه كان مبعوث واصل إلى خراسان ، « فدخل ترمذ ولزم مسجدها حتى اشتهر » ، وأنه ناظر جهماً فقطعه ، وأن المناقشة كانت فى عقيدة الإرجاء ، واعتقاد جهم فى أن الإيمان خصلة واحدة[3] .

ثم القاسم بن السعدى : وقد بعثه واصل إلى اليمن داعياً ، والزيود — كما نعلم — معتزلة . ونجح فى بعثه نجاحاً باهراً ، ولعله مهد التربة للمذهب الزيدى فيما بعد فى اليمن .

ثم الحسن بن ذكوان : وهو مبعوث واصل إلى الكوفة ، ويذكر القاضى عبد الجبار أنه دعا إلى المذهب المعتزلى فى الكوفة فأجابه خلق كثير . وقد كان الحسن بن ذكوان محدثاً ممتازاً ، وقد روى له الشيخان . ويذكر القاضى الأسماء الآتية : عمرو بن حوشب ، وقيس بن عاصم ، وعبد الرحمن بن برة ، وابنه الربيع ، وخالد بن صفوان ، وحفص بن القوام ، وصالح بن عمرو ، والحسن بن حفص بن سالم ، وبكر بن عبد الأعلى ، وابن السماك ، وعبد الوارث بن سعيد أبو غسان ، وبشر بن خالد ، وعثمان بن الحكم ، وسفيان بن حبيب ، وطلحة بن زيد ، وإبراهيم ابن يحيى المدنى ، وقد أخذ إبراهيم مذهبه عن عمرو بن عبيد ، وقد سأله أبو يوسف عن مائة مسألة فى مجلس الرشيد فأجابه ، وأراد هو بدوره أن يسأل أبا يوسف ،

---

(١) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٧ وابن المرتضى : المنية والأمل ص ٢٠ .

(٢) ابن المرتضى : ص ٤ .

(٣) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٤١ ص ٢٥١ — ٢٥٢ .

ولكن الأخير تهرب منه . ويذكر القاضي أيضاً أن مالك بن أنس كان يعادى إبراهيم بن يحيى ، لأن الأخير كان يعلن أن مالكاً كان من موالى أصبح وليس واحداً منهم كما يزعم مالك . ويذكر أيضاً أن الشافعى أخذ الفقه عن إبراهيم ، كما أخذ أيضاً عن مسلم بن خالد الزنجى ، ومسلم من تلاميذ غيلان ، « فاجتمع للشافعى رجلا أهل الحق من القائلين بالعدل والتوحيد إبراهيم ومسلم[1] » ومن هذا نرى أن تلامذة واصل وعمرو قاموا بالمدرسة من بعدهما . وإلى عثمان الطويل أقبل أبو الهذيل العلاف ، وإلى بشر بن سعيد ، وعثمان الزعفرانى ، أقبل أبو سهل بشر بن المعتمر من بغداد . . وانتشر الاعتزال بقوة فى العالم الإسلامى .

(١) القاضى عبد الجبار ص ٢٥٣ وابن المرتضى : المنية والأمل : ص ٢٥ .

الفصل الرابع

الآثار الخارجية لأوائل المعتزلة

والسند المعتزلى

إن عملية تحديد المصادر التى أخذ منها المعتزلة الأوائل آراءهم هى عملية من الصعوبة بمكان، فقد ذهب علماء السنة القدماء إلى أن المعتزلة تأثروا من ناحية بالفلاسفة ، ومن ناحية أخرى بالنصارى ، ونادى بهذا أيضًا عدد كبير من المستشرقين فذهبوا إلى تأثر المعتزلة بالمذاهب الهندية وبخاصة السمنية ، وبالمذاهب الفارسية ، وبفلاسفة ما قبل سقراط ، وبخاصة ديموقريطس ، ثم أثرت فيهم أيضًا الأرسططاليسية والرواقية والأفلاطونية المحدثة . ولكن هل يتناول هذا الاتهام شيخى المعتزلة الأولين واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ؟ إننا نرى ، خلال النقد الداخلى لنصوص هذين الشيخين ، أنه ليس هناك أثر خارجى فى مسألتى المنزلة بين المنزلتين ، وفى مسألة الخلاف بين على وأعدائه ، ثم إننا نرى بوضوح كيف تمسك واصل بن عطاء بالقرآن وبالسنة ، وكيف عاب على عمرو بن عبيد حين غلا هذا الأخير فى التأويل العقلى بدون سند من الدراية . فالشيخان إذن كانا فى نطاق السنة والجماعة بلا شك . ولكن تأتى المشكلة الكبرى — وهى مشكلة القدر ، ثم مشكلتا خلق القرآن ونفى الصفات .

أما مشكلة القدر ، فقد تأثر فيها واصل وعمرو بالقدريين الذين سبقوهما وعاصروهما ، ولم يكن البحث فى القدر فى ذلك الوقت مما يخرج المسلم عن دائرة الإجماع . كانت البصرة عش « القدر » وكان أعظم الرواة من البصرة من القدريين ، وعنهم روى الرواة من بعد حتى عالم الحديث الأكبر فى العالم الإسلامى ، وهو أحمد بن حنبل ، لم يتحرج من الرواية عنهم وهنا تظهر المشكلة الكبرى : هل تأثر القدريون بمصادر خارجية ؟

لقد كان معبد بن خالد الجهنى — كما قلنا — تابعيًا صدوقًا ، ولا نجد فى آثاره التى تركها ما يثبت صلته بمصدر خارجى ، ومسيحى على الخصوص ، إنه تكلم فى إنكار القدر تحت تأثير نظر علمى فى أفعال الخلفاء ، فاعترض على نشر الفكرة الجبرية ، وحين أسر هو وعطاء بن يسار بفكرتهما للحسن البصرى وافقهما الحسن ، فإذا انتقلنا إلى عالم القدرية الكبير غيلان الدمشقى ، لا نرى فى كل ما تركه من آثار ما يدل على أثر مسيحى أو على تأثر بثقافة خارجة عن الإسلام . وإذا طبقنا النقد الداخلى على النصوص التى تركها لنا ، نجد أنه يتجه نحو القرآن والسنة ويحاول

تفسيرهما . وكذلك العدد الكبير من القدريين ، لم يذكر عدو واحد من أعدائهم أن واحداً منهم اتصل بيوحنا الدمشقى أو أحد تلامذته ، فالقدريون إذن هم مصدر المعتزلة ، لم يستمدوا أفكارهم إلا من نظرهم نظراً داخلياً فى القرآن والسنة ، وفى أفعال الملوك (أى خلفاء بنى أمية) وما نتج عنهما من عقيدة جبرية انتشرت فى البصرة ، ، وعاون على نشرها مجبرة الشام — بتأييد الأمويين .

أما مشكلة خلق القرآن ونفى الصفات ، فقد تأثر فيها أوائل المعتزلة بصاحبى منهج التأويل — الجعد بن درهم ، وجهم بن صفوان. وقد اتهم الجعد بن درهم بأنه تأثر بالمانوية عند ابن النديم ، وبالصابئة والمسيحية عند ابن تيمية وغيره من المفكرين، وأن الجهم بن صفوان أخذ عن الجعد وبالتالى قد تأثر بكل هذه المؤثرات الأجنبية. ونحن نعلم أن الرواقية كانت منتشرة لدى الكنائس الديصانية والمسيحية ، فهل حدث تلاقى فى الأفكار ؟ ليس هناك ما يثبت هذا على الإطلاق فى هذا العصر الأول ، وليس هناك ما يصل جبرية الجهم بجبرية الرواقية ، وليس ثم مشابهة بين فكرتى خلق القرآن ونفى الصفات ، وبين أية عقيدة رواقية . إن محاولة تحقيق الصلات وتوكيدها من الصعوبة بمكان فى ذلك العهد المبكر . وقد لاحظنا من قبل أن جهم بن صفوان كان « خارجياً » بمعنى ، وكان يشتعل حماسة للإسلام . ولا شك أن نسقه الفكرى كان متميزاً عن غيره من مفكرين معاصرين ، ولكن هل لنا أن نقول إنه كان على اتصال فكرى بالمسيحيين أو بالصابئة ، فلا يوجد ثمة دليل واحد . وإذا كان لا بد وأن نقول: إن هناك من تأثر بالرواقية فى ذلك العصر ، فهو إذن عدو الجهم اللدود: مقاتل بن سليمان ؛ فالتجسيم رواقى وكان مقاتل ابن سليمان مجسماً . وإذا كانت فكرة نفى الصفات مؤدية إلى وحدة الوجود — كما يقول ابن تيمية — فإن عقيدة التجسيم تؤدى إلى نفس الفكرة أيضاً .

وعلى أية حال، فإن من الصعوبة بمكان أن نجزم بوجود آثار خارجية لفكرتى خلق القرآن ، ونفى الصفات . وقد أخذ واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد آراءهما فى هاتين المشكلتين عن القدريين . ولا تثبت النصوص أبداً أن هذين الشيخين الأولين للمعتزلة أخذا من مصدر مسيحى أو يهودى أو صابئى أو مانوى .

إنه مما لا شك فيه أن مدرسة واصل عاصرت حركة الترجمة التى بلغت أوجها فى عهد المأمون، وأن من المرجح أنه حين شرع أصحاب واصل بن عطاء فى مطالعة كتب الفلسفة عرفوا المذاهب الفلسفية يونانية كانت أو غنوصية أو مسيحية، وقابلوا آراء بيلاجيوس ويوحنا الدمشقى وتيودور أبى قرة .

وإذا كان المعتزلة قد تقابلوا بفكرة السند من أهل الحديث، فإننا نراهم أيضاً يضعون سنداً لمذهبهم يصل بينهم وبين الرسول عليه الصلاة والسلام. ويعجب التاج السبكى فى سذاجة إذ قرأ فى كتاب معتزلى أن سند مذهبهم يعود إلى عبد الله بن مسعود . ولكنه لم يدرك أن المعتزلة

اعتبرت نفسها أهل السنة والجماعة ، وأن سندهم ، إنما هو مستمد من القرآن والسنة الصحيحة ، وأن الله ذكر الاعتزال فى كتابه : « وأعتزلكم وما تدعون من دون الله » « واهجرهم هجراً جميلا » . والحديث المشهور أيضًا الذى وضعوه «ستفترق أمتى على بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة» وهو يقابل حديث أهل السنة والجماعة : « ستفترق أمتى على بضع وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة : أهل السنة والجماعة » . بل إن سفيان الثورى ، تحت تأثير هذا الحديث الأول ، قال لأصحابه « تسموا بهذا الاسم لأنكم اعتزلتم الظلمة » ، قالوا : سبقك بها عمرو بن عبيد وأصحابه فكان سفيان بعد ذلك يروى : واحدة « ناجية » فسفيان إذن كان يقر بصحة الحديث .

ويرى مؤرخ المعتزلة ابن المرتضى : أن «إجماع المعتزلة» هو الإجماع الحقيقى لأنهم عملوا بالمجمع عليه فى الصدر الأول ورفضوا « المحدثات المبتدعة » وذلك حين اعتزلوا كل الأقوال المحدثة « المجبرة » بل إنهم رفضوا اسم القدرية ، وذكروا بأنه أولى بأن يطلق على من يثبتون القدر من أعدائهم لا عليهم هم ، وهم ينفونه ولا يؤمنون به ، فعلوا هذا لأنهم اعترفوا بالأثر : إن القدرية مجوس هذه الأمة ، فقرروا أن هذا الأثر ينطبق على أعدائهم ولا ينطبق عليهم . وزيد بن على يقول : « أبرأ من القدرية الذين حملوا ذنوبهم على الله ، ومن المرجئة الذين أطمعوا الفساق فى عفو الله »[1] ، ويورد أيضًا الجرجانى عن أحد القدرية قوله : « إن من يقول بالقدر خيره وشره أولى باسم القدرية منا »[2] ويقرر الكعبى فى كتابه الهام مقالات : الإسلامية — والمعتزلة ، فيقول : إن لها ولمذهبها إسناداً يتصل بالنبى صلى الله عليه وسلم ، ليس لأحد من فرق الأمة مثله — وليس يمكن خصومهم دفعهم عنه ، وهو أن خصومهم يقرون بأن مذهبهم يسند إلى واصل بن عطاء ، وأن واصلاً يسند إلى محمد بن على بن أبى طالب وابنه أبى هاشم عبد الله بن محمد بن على ، وأن محمداً أخذ عن أبيه على وأن علياً أخذ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم[3] ويرى العالم المعتزلى أبو إسحاق إبراهيم بن عياش « أن سند مذهبهم أصح أسانيد أهل القبلة ، إذ يتصل إلى واصل وعمرو بن عبيد» . ويشرح هذا بأن الأمة الإسلامية سبع فرق : أولاها الخوارج ، وأن مذهبهم حدث فى عهد على بن أبى طالب ، فقد ظهرت تخطئته إياهم ومناظرته لهم وقتال من بقى على هذا الاعتقاد . وثانيتها الرافضة ويرى ابن عياش أن مذهبهم حدث بعد مضى الصدر الأول . ولم يسمع عن أحد من الصحابة من يذكر أن النص فى على جلى متواتر ، ولم ينص أحد منهم أن الإمامة فى اثنى عشر . ويدحض ادعاء الشيعة بأن عماراً وأبا ذر الغفارى والمقداد بن الأسود كانوا سلف الشيعة ، إن هؤلاء الثلاثة لم يظهروا البراءة من الشيخين ، ولم يرد عن أحد منهم السب لهم ،

---

(١) ابن المرتضى : المنية . . ص ٤ .

(٢) نفس المصدر : ص ٤ .

(٣) الكعبى : مقالات الإسلاميين فى فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٦٨ .

إن عماراً كان عاملا لعمر بن الخطاب على الكوفة ، وسلمان على المدائن . فالمذهب مبتدع ، ابتدعه عبد الله بن سبأ ولم يظهر قبله . وثالثتهما المجبرة ، وقد حدثت فى دولة الأمويين « فهو حادث مستند إلى ما لا ترضى طريقته » ، ويرى ابن عياش أن الصحابة ردته وقاومته ، فكيف ينسب إليهم ، ورابعتها : الحشوية ، وهم لا سلف لهم ، إنهم يتمسكون بظواهر الأخبار ، ولا يحكمون العقل والنظر فيها . أما المعتزلة فسندهم أوضح من الفالق ، إذ يتصل كما قال بواصل وعمرو ، وقد أخذ واصل عن أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخذ أبو هاشم عن أبيه محمد ، ومحمد عن أبيه على بن أبى طالب ، وعلى عن النبى صلى الله عليه وسلم « وما ينطق عن الهوى » . أما امتداده فيما بعد ، فقد أخذ عثمان الطويل عن واصل وأخذ أبو الهذيل عن عثمان وأخذه الشحام عن أبى الهذيل ، وأخذه أبو هاشم الجبائى عن الشحام ، وأخذه على الجبائى عن أبيه هاشم وأبو إسحاق بن عياش أخذه عن أبى على الجبائى ، وأخذه أبو عبد الله البصرى عن ابن عياش وأخذه القاضى عبد الجبار عن أبى عبد الله البصرى[1] . ولكن محمد بن زاهد الكوثرى يرى أن واصلاً أخذ الاعتزال عن أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، وأخذ عمرو بن عبيد وبشر ابن سعيد عنه ، وعنهما أخذ بشر بن المعتمر وأبو الهذيل ، وعلى الثانى تخرج أبو بكر عبدالرحمن ابن كيسان الأصم وإبراهيم النظام وهشام الفوطى وعلى بن محمد الشحام ، وعن النظام أخذ الجاحظ وابن أبى داود ، وعن الأول انتشر الاعتزال ببغداد حيث أخذ منه أبو موسى بن صبيح وعنه جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر وعنهما محمد بن عبد الله الإسكافى . وعن الشحام بن الجبائى . وعنه ابنه أبو هاشم ، وأخذ عن الفوطى عباد بن سليمان ، فهؤلاء هم قادة الاعتزال فى البصرة وبغداد[2] .

ومن الخطأ الكبير القول بأن المعتزلة المتأخرين وبخاصة الزيدية منهم قد زوروا هذا السند أو وضعوه بحيث ينسب فيه واصل بن عطاء إلى أبى هاشم بن محمد بن الحنفية أى إلى رجل من الدوحة العلوية . إن كتب أهل السنة نفسها تعلن أن واصلاً تخرج على أبى هاشم ، ولكن المشكلة الدقيقة : هل كان أبو هاشم يعبر عن آراء أبيه محمد بن الحنفية أو أنه كون اجتهاداً خاصًّا ؟ إننا لا نستطيع أن نجزم بهذا ، حتى ندرس شخصية محمد بن الحنفية دراسة وافية ، فقد نسب إلى هذا الإمام العظيم الكثير من الأساطير ، ولقد قامت الكيسانية تدعى إمامته ورجعته كما سنبين هذا فى بحثنا عن الشيعة فى الجزء الثانى من هذا الكتاب . غير أن ما أود أن أوجه الأنظار إليه هو أن المعتزلة تمسكوا « بالسند » ، وأنها لم تكن فقط « قضية عقول » كما ظن أعداؤهم ، وينبغى أن نذكر أنهم شغلوا بالحديث وإسناده وبالفقه .

---

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل . ص ٥ ، ٦ .

(٢) محمد بن زاهد الكوثرى . مقدمة تبين .. ص ١١ ، ١٢ .

ولكن ما هو تصوير المعتزلة لآراء أهل سندهم من الصحابة ، اعتبر القاضى عبد الجبار الطبقة الأولى من المعتزلة : الخلفاء الأربعة ، علياً وأبا بكر وعمر وعثمان . ثم من الصحابة عبد الله ابن عمر وأبى ذر الغفارى وعبادة بن الصامت .

ومن العجب أن يعتبر القاضى عبد الله بن عمر معتزلياً ، ونحن نعلم أن شيخ المعتزلة الثانى عمرو بن عبيد اعتبره حشوياً ، ولكننا سنرى تخريج المعتزلة لموقف هؤلاء الصحابة ، وتفسير أقوالهم تفسيراً مقابلاً لتفسير أهل السنة والجماعة ، أو بمعنى أدق حاول كل من الفريقين — أهل الاعتزال وأهل الحديث فى ذلك الوقت — أن يحتضن الصحابة ، وأن يصبغ أو يفسر أقوالهم طبقاً لمذهبه ، أو بمعنى أدق كانت الحرب سجالا على السلف : إذ كان فقه أهل العراق قد انتهى إلى على ، فهو قد أخذ عن أبى حنيفة عن حماد بن سلمة عن علقمة والأسود عن على وابن مسعود ، وكذلك سند القراءات يتصل حتى ينتهى إلى على وابن مسعود. وكذلك اللغة والنحو سندهما إلى على.. فسند المعتزلة ينتهى أيضاً إلى على ، وعلى أخذ كل هذا عن العاصم والمعصوم. ولذلك نرى المعتزلة يضعون على رأس السند أولا علياً لا أبا بكر وعمر وعثمان .

وكان مركز الدائرة من السند هو « القضاء والقدر » أى العدل وإنكار الجبر ، ويضع المعتزلة الرواية الآتية التى تنظم علياً فى قمة السند. انصرف على من صفين ، فقام أحد أتباعه وسأله : أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء وقدر ، فقال على عليه السلام : والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ، ما هبطنا وادياً ولا علونا قلعة إلا بقضاء وقدر . فقال الرجل : عند الله أحتسب عنائى ، ما لى من الأجر من شىء . فقال : بلى أيها الشيخ ، عظم الله لكم الأجر فى مسيركم وأنتم سائرون ، وفى منقلبكم وأنتم منقلبون ، ولم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين. فقال الرجل وكيف ذلك القضاء والقدر ساقانا ، وعنهما المسير كان . فقال على عليه السلام : لعلك تظن قضاء واجباً وقدراً حتماً ، ولو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب ، وسقط الوعد والوعيد ، ولما كانت تأتى لائمة لمذنب ولا محمدة لمحسن ، ولا كان المحسن بثواب الإحسان أولى من المسىء ، ولا المسىء بعقوبة الذنب أولى من المحسن . تلك مقالة الشيطان وعبدة الأوثان وخصماء الرحمن وشهود الزور وأهل العماء عن الصواب فى الأمور ، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها . إن الله تعالى أمر تخييراً ونهى تحذيراً ، ولم يكلف مجبراً ، ولابعث الأنبياء عبثاً ، وذلك ظن الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار ، فقال الرجل : وما ذلك القضاء والقدر اللذان ساقانا ، فقال : أمر الله بذلك وإرادته . ثم تلا : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا »[1].

ونحن نرى أنه إذا كان هذا النص حقاً لعلى ، فعلى إذن كان معتزلياً قبل المعتزلة ، فقد ورد فيه جميع المصطلحات المعتزلية التى ظهرت بعد عصر على بزمن طويل ، أو بمعنى أدق يحاول المعتزلة هنا أن ينطقوا علياً بالمذهب المعتزلى كاملا غير أنى أرى من ناحية أن النص قد وضع

---

(١) ابن المرتضى : المنية ص ٧ ، ٨ .

ببراعة نادرة بحيث نرى فيه محاكاة ممتازة لأسلوب على . وأرجح أن النص موضوع ، ومن العجب أن الذين حاربوا الوضع فى الحديث يلجأون هم أنفسهم إلى الوضع ، ولكنهم أرادوا أن يحاربوا الروايات التى أوردها أهل السنة والجماعة عن على ، ينهى فيها عن بحث مسألة القدر أو يميل فيها إلى رأى أهل السنة . وقد أوردنا من قبل فى هذا الكتاب رواية لأهل السنة والجماعة عن نقاش لعلى بن أبى طالب مع أحد أتباعه فى مسألة القضاء والقدر ذهب فيها إلى رأى أهل السنة والجماعة ، فكان لابد إذن للمعتزلة من وضع قصة عن نقاش أيضاً لعلى بن أبى طالب مع أحد أتباعه ينكر فيها القدر الأزلى ، والقضاء الواجب ، وسقوط الوعد والوعيد ويتكلم عن الأمر التخييرى والنهى التحذيرى . وتكليف المجبر ، والقضاء والقدر بمعنى الإرادة .

وإذا كان المعتزلة — كما رأينا — لم يصادفهم التوفيق فى وضع هذا النص فإن التوفيق يلازمهم حقاً حين يستندون على آثار لأبى بكر وعمر وعثمان ، فإن أبا بكر سئل عن الكلالة وابن مسعود عن المرأة المفوضة فى مهرها ، فقال : كل واحد منهما حين سئل : أقول فيها برأيى فإن كان صواباً فمن الله . وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان » .

ونحن نرى هذه الآثار عن أبى بكر وابن مسعود منتشرة فى كتب أصول الفقه السنى . ويرى المعتزلة « أنها تصريح بالعدل وإنكار الجبر »[1] وكذلك تعزير عمر لمن ادعى أن سرقته بقضاء الله ، فقد أقام عليه الحد ثم أمر بضربه أسواطاً . لأنه حين أقر قال « قضى الله على » ولما سئل فى ذلك عمر قال : « القطع للسرقة » ، والجلد لما كذب على الله » . وأما عثمان بن عفان فقد قال له من حاصروه قبل قتله حين رموه « الله يرميك ، فقال : كذبتم ، لو رمانى ما أخطأنى » . هذه كلها آثار رأى فيها المعتزلة سنداً لآرائهم فى نفى الجبر .

وكما أورد أهل السنة والجماعة رواية تثبت أن عبد الله بن عمر تبرأ من القدرية ومن معبد الجهنى ، يأتى المعتزلة فيذكرون أن بعض الناس أتوا عبد الله بن عمر وقالوا له « إن أقواماً يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون النفس — ويقولون كان فى علم الله فلم نجد بداً . فغضب ثم قال : سبحان الله العظيم ، وقد كان ذلك فى علمه أنهم يفعلونها ، ولم يحملهم علم الله على فعلها » بل إن المعتزلة تنطق ابن عمر بأنه يقول » لعبد يعمل المعصية ثم يقر بذنبه على نفسه أحب إلى من عبد يصوم النهار ويقوم الليل ، ويقول إن الله تعالى يفعل الخطيئة فيه » .

فابن عمر — الحشوى فى نظر عمرو بن عبيد — معتزلى فى نظر القاضى عبد الجبار .

وينتقل المعتزلة إلى التكلم عن شخصية ابن عباس ، وكان لابد لهم أيضاً أن يضعوه فى سلسلة السند . فهو مفسر القرآن الأول ، وحبر الأمة . وقراء المجبرة بالشام يعلنون الجبر ،

---

(١) ابن المرتضى : المنية ص ٨ ، ٩ .

ويجدون التأييد والتعضيد من بنى أمية ، لكن ابن عباس لا يسكت كما سكت غيره ، فيرسل إلى هؤلاء القراء : « أما بعد — أتأمرون الناس بالتقوى ، وبكم ضل المتقون ، وتنهون الناس عن المعاصى وبكم ظهر العاصون ! ؟ يا أبناء سقف المقاتلين ، وأعوان الظالمين ، وخزان مساجد الفاسقين ، وعمار سقف الشياطين ، هل منكم إلا مفتر على الله يحمل أجرامه عليه ، وينسبها علانية إليه ، وهل منكم إلا من السيف قلادته ، والزور على الله شهادته !! أعلى هذا تواليتم ، أم عليه تماليتم ؟ ! حظكم منه الأوفر ، ونصيبكم منه الأكبر ، عمدتم إلى موالاة من لم يدع الله مالا إلا أخذه ولا مناراً إلا هدمه ، ولا مالا ليتيم إلا سرقة أو خانه فأوجبتم لأخبث خلق الله أعظم حق الله ، وتخاذلتم عن أهل الحق حتى ذكوا وقلوا ، وأعنتم أهل الباطل حتى عزوا وكثروا ، فأنيبوا إلى الله ، وتوبوا تاب الله على من تاب وقبل من أناب ! ! وقد نقل مجاهد هذا عن ابن عباس ، وقد اعتبروا مجاهدا قدرياً . ومضى المعتزلة يذكرون عدداً آخر من الصحابة فى سندهم المعتزلى كأنس وأبى بن كعب .

وأما الطبقة الثانية ، فيضع المعتزلة على رأسها أهل البيت : وأولهم الحسن بن على ، وقد اشتهر الحسن بن على ببلاغته الرائعة . وقد أورد له المعتزلة الكتاب الآتى لأهل البصرة : « من لم يؤمن بالله وقضائه وقدره فقد كفر ، ومن حمل ذنوبه على ربه فقد فجر ، إن الله لا يطاع استكراهاً ، ولا يعصى لغلبة ، لأنه المليك لما ملكهم والقادر على ما قدرهم عليه ، فإن عملوا بالطاعة لم يحل بينهم وبين ما فعلوا ، وإن عملوا بالمعصية فلو شاء حال بينهم وبين ما فعلوا ، فإذا لم يفعلوا فليس هو الذى أجبرهم على ذلك ، فلو أجبر الله الخلق على الطاعات لأسقط عنهم الثواب ، لو أجبرهم على المعاصى لأسقط عنهم العقاب ، ولو أهملهم لكان عجزاً فى القدرة ، ولكن له فيهم المشيئة بالطاعات كانت له المنة عليهم » . ويرى القاضى عبد الجبار أنه قد اشتهر عن الحسين أيضًا القول بالتوحيد والعدل .

ويضع القاضى عبد الجبار فى نفس الطبقة على بن الحسن ومحمد بن الحنفية . ثم عدداً من كبار التابعين هم : سعيد بن المسيب قاضى المدينة المشهور ، وطاووس اليمانى وأبو الأسود الدؤلى من أصحاب على بن أبى طالب عليه السلام ، ثم من أصحاب عبدالله بن مسعود : علقمة والأسود وشريح[1] .

ثم تأتى الطبقة الثالثة . وتنقسم قسمين :

أولاً : أهل البيت — ويدرج فيها القاضى عبد الجبار : أولاد الحسن بن على جميعًا ، ثم ابنى محمد بن الحنفية : أبا هاشم عبدالله بن الحنفية وكذلك أخاه الحسن بن محمد . وقد أدرك أن هناك اختلافاً بين الأخوين ، فيقول إن الحسن « أستاذ غيلان ، ويميل إلى الإرجاء ،

---

(١) ابن المرتضى : المنية ص ١٠ ، ١١ .

ولهذا قالت به الغيلانية من المعتزلة » وفى نص آخر يقول : « ولم تكن مخالفته لأبيه وأخيه إلا فى شىء من الإرجاء . وروى أن الحسن كان يقول إذا رأى غيلان فى الموسم : أترون هذا ؟ هو حجة الله على أهل الشام ولكن الفتى مقتول . وكان غيلان وحيد دهره فى العلم والدعاء إلى الله وتوحيده وعدله »(١) .

ثم يضع القاضى عبد الجبار محمد بن على بن عبد الله بن عباس — أبا الخلفاء العباسيين — فى السند ويذكر أن أباه أرسله إلى أبى هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية للتعلم فى مكتبه . وهذه براعة نادرة من المعتزلة أن يضعوا فى سندهم أبا الخلفاء العباسيين . ثم زيد بن على وأولاده ونحن نعلم أن المأمون والمعتصم والواثق كانوا سند المعتزلة رسمياً فيما بعد ، كما أن الزيدية اعتنقت كثيراً من أصول المعتزلة .

والقسم الثانى علماء التابعين من هذه الطبقة : ويضع المعتزلة فيها ابن سيرين ثم سيد التابعين الحسن البصرى . وحاول المعتزلة جاهدين — كما قلت من قبل — أن يضعوا الحسن فى قمة المذهب المعتزلى : رووا عنه الروايات الكثيرة وذكروا له رسائله المتعددة وكلها فى التوحيد والعدل « فداود بن أبى هند يقول « سمعت الحسن يقول : كل شىء بقضاء الله وقدره إلا المعاصى ويوردون رسالته التى أرسلها إلى عبدالملك بن مروان فى القدر ، وهى التى ينسبها أهل السنة لواصل بن عطاء . ثم يطلقون على لسانه حديثاً عن الرسول : أن رجلا من أهل فارس جاء إلى النبى صلى الله عليه وسلم وقال : رأيتهم ينكحون أمهاتهم وأخواتهم وبناتهم . فإذا قيل لهم لم تفعلون هذا قالوا : قضاء الله وقدره . فقال صلى الله عليه وسلم : أما أنه سيكون فى أمتى من يقولون مثل ذلك : قال : أولئك مجوس أمتى . بل إن الرسول صلى الله عليه وسلم يفسر « سبحان الله » بأنه تنزيهه عن كل شىء وأنه كان يقول فى الصلاة « والشر ليس إليك »(٢) .

ثم تأتى الطبقة الرابعة : وهى الطبقة الرسمية التى أعلنت إيمانها بالأفكار القدرية من ناحية وبالأفكار المعتزلية من الناحية الثانية — غيلان بن مسلم فى دمشق وواصل بن عطاء فى المدينة ثم فى البصرة .

هذه هى أصول السند المعتزلى . . حاول المعتزلة بكل الوسائل أن يضعوا فيه كبار الصحابة أولا ، مع اعتناء كامل بصبغ العترة النبوية وعلى رأسها على بن أبى طالب بالصبغة المعتزلية ، ولم يكن على بن أبى طالب قدرياً على الإطلاق ، بل كان سلف أهل السنة والجماعة الكبير كما كان إخوانه من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم . كما أن عبدالله بن عمر لم يكن قدرياً على الإطلاق ، بل هو رجل أهل السنة الذى تابعها عن صدق ويقين .

---

(١) ابن المرتضى : المنية : ص ١١ ، ١٥ .

(٢) نفس المصدر : ٨ ، ١٠ .

ونحن نلحظ مسألة هامة ، وهى أن المعتزلة قد تناست أصلها الأول — مسألة مرتكب الكبيرة — واعتزاله للكافر وللمؤمن — وأصلها الثانى وهو اعتزال النزاع السياسى بين على وأعدائه . ولهذا نراهم يضربون صفحاً عن اعتبار عبد الله بن عمر معتزلياً من هذه الناحية ، وإنما حاولوا فقط أن ينسبوا إليه القول بنفى القدر[1] .

ونلحظ أيضاً العامل السياسى فى هذا السند ، وهو وضع أبى الخلفاء العباسيين فى رجال السند ، وبه ضمن المعتزلة — إلى حد ما — عطف الخلفاء العباسيين الأوائل ، ثم إلى أكبر حد عطف خليفتين منهم ذاق أهل السنة الويلات الكبيرة منهما . ونرى نفس هذا العامل السياسى فى وضع زيد بن على فى السند . وقد جذب المعتزلة حقاً الزيود إلى مذهبهم .

ولكن ، هناك أمر هام يسترعى النظر فى السند ، وهو خلوه من شيخ المذهب الشيعى الاثنى عشرى الحقيقى جعفر الصادق ، إن الشيعة الإمامية الاثنى عشرية قد احتضنت المذهب المعتزلى فيما بعد ، بل حاربت أهل السنة به ، إننا نعلم أنه حين ظفر مذهب أهل السنة والجماعة على يد إمام الهدى أبى الحسن الأشعرى بالمعتزلة وقوض حصونها العقلية ، كما أنزل ضرباته الكبرى على المذهب الشيعى إمامياً أو إسماعيلياً على يد أبى الحسن الأشعرى أولا وأبى بكر الباقلانى وإمام الحرمين والغزالى وفخر الدين الرازى ثانياً ، هربت المعتزلة إلى رحاب المذهب الاثنى عشرى واتحدت به . ولكن هنا ، وفى هذا السند المشهور الذى وضعه قاضى المعتزلة الكبير ، لا نرى ذكراً لاسم جعفر الصـــادق إمام المذهب الكبير الذى سميت الاثنا عشرية به حتى عصورنا الحاضرة ، فأطلق عليها اسم الجعفرية . والمسألة واضحة تمام الوضوح أمام النقد النزيه إن جعفر الصادق لم يكن قدرياً ، بل هو إمام أهل السنة والجماعة ، والمحدث الذى تابع القرآن والسنة فى تفسيرهما الصحيح ، وكل ما ذكر من آرائه إنما هو سلف لأهل السنة والجماعة ، والشيعة الإمامية أما الشيعة الاثنى عشرية التى اتخذت العدل والتوحيد وعقائدها الرئيسية فإنها تخرج عن آراء الإمام العظيم الذى لم يخالف عقيدة السنة والجماعة .

وأخيراً : نرى السند قد كتب بلباقة ، وأخذ فيه جانب من جوانب الناس وأغفلت جوانب . . كان المعتزلة بلا شك رواد بحث عقلى ونظر ممتاز فى القرآن والسنة ، بدءوا النظر العقلى فأنتجوا تفكيراً إسلامياً ، ولكن من وجهة نظر واحدة . ثم تغالوا فى قضية العقل غلواً كاملا ، فتنكبوا الحقيقة ، واتخذوا كل وسيلة ممكنة لتدعيم آرائهم ونشر معتقداتهم ، وكان هذا السند إحدى وسائلهم الكبرى . وسننتقل الآن إلى توضيح آرائهم العامة ، وهى التى أطلق عليها اسم : « الأصول الخمسة » .

---

(١) ابن المرتضى : المنية ص ١٥ .

الفصل الخامس

الأصول العامة الفلسفية للمعتزلة
الأصول الخمسة

رأينا كيف وضع واصل بن عطاء أصول المذهب المعتزلى ، وكيف سار تلاميذه على أثره . ولكن يبدو أن المسائل كانت متداخلة متشابكة : فالجهمية تشارك المعتزلة بعض آرائها ، والمعتزلة تشارك القدرية آراءها ، والمعتزلة تقترب من الخوارج ، والزيدية تحتضن كثيراً من آراء المعتزلة ، وبعض المرجئة يترددون بين الإرجاء والاعتزال ، فينسب إلى المعتزلة من ليس منهم ، فأحمد بن حنبل يعتبر المعتزلة جهمية ، ويناقش المعتزلة واسماً لها باسم الجهمية ، وكذلك فعل البخارى فى صحيحه ، وابن الراوندى يعتبر جهماً وضراراً وحفصاً الفرد وحسيناً النجار وسفيان وبرغوثاً معتزلة[1] . كل هذا جعل الخياط المفكر المعتزلى وصاحب كتاب الانتصار يقول : « لسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقوننا فى العدل ويقولون بالتشبيه ، وبشر كثير يوافقوننا فى التوحيد ويقولون بالجبر ، وبشر كثير يوافقوننا فى التوحيد والعدل ويخالفوننا فى الوعد والأسماء والأحكام ، وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر »[2] . وقد سمى المعتزلة بهذه الأصول ، فيقال لهم أهل العدل والتوحيد ، والموحدة ، والعدليون ، والموحدون ، وأهل الوعد الوعيد ، والوعدية ، والوعيدية، والمنزلية والمعتزلة — أى اعتزال الفاسق للمؤمن وللكافر فهو فى منزلة بين المنزلتين ، أما عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فقد قيل لهم أيضاً أهل الحق .

ولكن متى ظهر مصطلح « الأصول الخمسة » كمصطلح ؟ إننا لا نجد فى تراث واصل ابن عطاء ولا فى تراث صديقه عمرو بن عبيد ذكراً له . حقاً إنهم خاضوا فى بعض هذه الأصول ، ولكن لم يعرف مصطلح الأصول الخمسة لديهما ، ويبدو أنه من وضع تلاميذ واصل . يقرر الملطى وهو يؤرخ لظهور المعتزلة : « وبالبصرة أول ظهور الاعتزال ، لأن

---

(١) الخياط : الانتصار ص ١٢٦ ، ١٣٣ ، ١٤٤ .

(٢) نفس المصدر : ص ١٣٤ .

أبا حذيفة واصل بن عطاء جاء به من المدينة . ويقال : معتزلة بغداد أخذوا الاعتزال من معتزلة البصرة . . أولهم بشر بن المعتمر ، خرج إلى البصرة فلقى بشر بن سعيد وأبا عثمان الزعفرانى فأخذ عنهما الاعتزال ، وهما صاحبا واصل بن عطاء ، فحمل الاعتزال والأصول الخمسة إلى بغداد ، ومن هذا النص يتضح أن مصطلح الأصول الخمسة أخذه بشر بن المعتمر (المتوفى حوالى ٢١٠ هـ — ٢٢٦ هـ) عن صاحبى واصل بن عطاء وهما بشر بن سعيد وأبو عثمان الزعفرانى . فالمصطلح إذن ظهر فى مدرسة واصل بن عطاء ، وأصبح المحك الذى يصبح به الإنسان معتزلياً ، ثم وضح المصطلح تماماً عند أبى الهذيل العلاف فكتب فى الأصول الخمسة بعض فصول كتبه ، ويذكر أنه نص رسالة إلى العامة ما سبقه إليها أحد فى حسن الكلام ونظامه ، يذكر فيها العدل والتوحيد والوعيد[1] . بل إن أبا المعين النسفى صاحب بحر الكلام (توفى عام ٨٠٥) يذكر أن « أبا الهذيل العلاف صنف كتاباً للمعتزلة وبين لهم مذهبهم وجمع علومهم ، وسمى ذلك الأصول الخمسة ، وكلما رأوا رجلا قالوا له خفية هل قرأت الأصول الخمسة ؟ فإن قال نعم ، عرفوا أنه على مذهبهم »[2] . وهذا النص النادر يبين لنا أن هناك كتاباً خاصاً لأبى الهذيل العلاف يسمى « الأصول الخمسة » ، وهى رواية تفرد بها النسفى ، وسنبحث هذا فى قائمة الكتب التى سنوردها للعلاف فيما بعد ، ولكنه أمدنا بحقيقة جديدة ، وهى أن المذهب المعتزلى أصبح مذهباً سياسياً سرياً فى عهد الرشيد ، ويبدو أن الرشيد تتبع المعتزلة كما تتبع المهدى من قبل الزنادقة ، فاستترت المعتزلة . وكانت الأصول الخمسة — سواء كانت كتاباً لأبى الهذيل العلاف أم جزءاً من كتاب — هى أداة المذهب ، يعرفون بها المعتزلى من غيره وقد ترك لنا أبوالقاسم الرسى كتاباً فى الأصول الخمسة وكتب أيضاً جعفر بن حرب المفكر المعتزلى المشهور (توفى عام ٢٢٦هـ — ٨٥١ م) كتاباً أسماه الأصول الخمسة[3] ثم فعل نفس الشىء فيما بعد القاضى عبد الجبار ، فكتب شرح الأصول الخمسة[4] .

أما عن هذه الأصول ومكانتها عند المعتزلة ، فيرى الملطى أن المعتزلة عشرون فرقة ، ولكنها اجتمعت على أصول معينة لا يفارقونها ، وعليها يتولون وبها يعادون . . وهنا يعطينا الملطى سبباً آخر لوضع الأصول الخمسة : وهو أنهم اختلفوا اختلافاً شديداً فيما بينهم ، فكان لا بد لهم أن يضعوا ما يميزهم عن غيرهم من الفرق أصلا أو أصولا يتفقون عليها ، أما هذه الأصول الخمسة فهى العدل والتوحيد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[5] ، ويقرر الملطى أن المعتزلة وضعوا فى الأصول الخمسة الكتب الكثيرة على من

(١) الملطى : الرد ص ٤٣ .
(٢) النسفى : بحر الكلام — ص ١٤ وما بعدها (المخطوط رقم ٥١٤ عقائد تيمورية) .
(٣) ابن المرتضى : المنية ص ٤١ .
(٤) ابن المرتضى : المنية ص ٦٨ .
(٥) الملطى : الرد ص ٤٥— ٤٦ .

خالفهم ويتبرأون ممن خالفهم فيها ولو كانوا من آبائهم أو إخوانهم أو عشيرتهم . وأن هذه الأصول الخمسة ملجؤهم وأصل مذهبهم مع اختلافهم فى الفروع ، وهم يتوالون عليها ، ويردون بها الفروع ، ويتفق فى هذا معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة[١] .

ويرى المسعودى نفس الشيء وهو أن الأصول الخمسة عند المعتزلة هى التوحيد والعدل والوعد والوعيد والأسماء والأحكام ، وهى القول بالمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ويقرر أن المعتزلة اجتمعت على هذا ، ومن اعتقدها كان معتزلياً ، فإن اعتقد الأكبر أو الأقل لم يستحق اسم الاعتزال ، ، ثم اختلفوا فى الفروع »[٢] ولكن المسعودى يأتينا برأى جديد عن تاريخ ظهور المصطلح : إنه يرى أنه ظهر فى عهد يزيد الناقص ، فقد ذكر عنه أنه كان يذهب إلى قول المعتزلة ، وما يذهبون إليه فى الأصول الخمسة ، وقد ظهر فى زمن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد[٣] ، وهذا ما استبعده تماماً .

ويأتى أخيراً إمام السنة ومؤرخ المعتزلة ، أبو الحسن الأشعرى فيذكر أصول المعتزلة الخمسة أيضًا ، ولكنه — وهو المعتزلى القديم — يرى أن المعتزلة اختلفوا فيها[٤] ، ويقصد بالاختلاف هنا اختلافهم فى الأصول . والسؤال الهام : هل ظهرت هذه الأصول الخمسة دفعة واحدة ، أو بمعنى أدق : هل ظهرت هذه الأصول فى الصورة التى وصلتنا على يد الخياط والأشعرى والمسعودى والقاضى عبد الجبار .

إن من المؤكد أن هذه الأصول مرت فى تطورات فكرية فى المدرسة المعتزلية . لقد خاض المعتزلة الأولون — واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأقرانهما — بعض النطاقات الميتافيزيقية والفيزيقية والإنسانية . وتركوا آراء وأفكاراً فى كل نطاق من هذه النطاقات ، ولكن لم يسموا هذا باسم التوحيد ولا ذاك باسم العدل أو الوعد والوعيد .

كان واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وتلاميذهما يدلون بدلوهم فى كل ما قابل المسلمون من أفكار وأحداث ، هذه هى مادة الأصول الخمسة الأولى . ولكن لم يكن كل هذا فى الصورة النسقية الأخيرة التى وصلتنا

ونلاحظ أيضًا أنه لم يكن هناك أصل أولى من أصل أو أصل أقل من أصل . ولذلك من الخطأ أن نقول : إنهم عانوا — أول ما عانوا — أصل التوحيد ، ثم أعقبه العدل ، فالوعد والوعيد . . . إلخ أن هذا إنما كان التنظيم النهائى المتأخر للأصول الخمسة .

---

(١) الملطى : الرد ص ٤٢ .

(٢) المسعودى : مروج الذهب جـ ٣ ص ١٥٤ .

(٣) نفس المصدر جـ ٣ ص ١٥٢ .

(٤) أبو الحسن الأشعرى . مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٧٨ .

إن أول ما بحثه واصل بن عطاء ، هو أصل المنزلة بين المنزلتين . والمنزلة بين المنزلتين « ركيزة الفكر الواصلى » ، وقد تفرع عنها مسألة تحديد « الإيمان » وما يتصل بالإيمان من إرجاء ، وإنكار المعتزلة له . وهذا أدى إلى بحث مشكلة الوعد والوعيد ، ومن . . المنزلة بين المنزلتين ، انتقل إلى فكرة أخرى كانت تقابل المجتمع الإسلامى : وهى النزاع السياسى بين على وأعدائه ، ثم خاض « مسألة القدر» وكانت شغل المسلمين أيضًا لاتصالها بنظرية الجبر الإلهى التى أشاعها بنو أمية لتبرير حكمهم ، لم تكن الأصول الخمسة فى مصطلحها ونسقها الذى وصلنا هى شغل واصل بن عطاء أو من عمله أو من عمل تلاميذه ، ولا أعتقد أن أصول العلاف الخمسة هى ما لدينا من أصول ، كما صورها المسعودى فى مروج الذهب أو الخياط فى الانتصار أو الأشعرى فى مقالات الإسلاميين .

ولذلك اختلفت أنظار الباحثين القدامى فى حقيقة هذه الأصول وأسمائها ، « فالإمام أبوالقاسم الرسّى (المولود ١٦٩ ، والمتوفى عام ٢٤٦هـ) يتكلم فى رسالة صغيرة له عن الأصول الخمسة ، أو خمسة الأصول » كما يسميها . ويحددها تحديداً يختلف تماماً عن الأصول الخمسة التى وصلتنا فى صورتها الأخيرة. وأولى هذه الأصول عنده «أن الله سبحانه ، واحد ليس كمثله شىء ، وهو خالق كل شىء يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار ، وهو اللطيف الخبير » ولعل هذا الأصل هو ما تطور بعد ذلك تحت اسم التوحيد .

والثانى : أن الله سبحانه ، عدل غير جائر ، لا يكلف نفساً إلا وسعها ، ولا يعذبها إلا بذنبها ، لم يمنع أحداً من طاعته ، بل أمره بها ، ولم يدخل أحداً فى معصيته ، بل نهاه عنها . . ومن الواضح أن هذا الأصل هو مصدر أصل العدل .

والثالث : أن الله سبحانه ، صادق الوعد والوعيد ، يجزى بمثقال ذرة خيراً ، ويجزى بمثقال ذرة شرًّا ، من صيره إلى العذاب فهو فيه أبداً خالداً مخلداً كخلود من صيره إلى الثواب الذى لا ينفد : . وقد تطور هذا الأصل وصيغ فى أصل الوعد والوعيد والأصل الرابع عند الرسى هو « أن القرآن المجيد فصل محكم وصراط مستقيم لاخلاف فيه ولا اختلاف ، وأن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ما كان لها ذكر فى القرآن ومعنى » وهذا الأصل لا نجده فى الأصول الخمسة المعهودة .

والأصل الخامس عند الرسى : هو أن التقلب بالأموال والتجارات والمكاسب فى وقت ما تعطل فيه الأحكام وينتهب ما جعل الله للأرامل والأيتام والمكافيف والزمنى وسائر الضعفاء ليس من الحل ، والإطلاق كمثله فى وقت ولاة العدل والإمساك والقائمين بحدود الرحمن »[1] وليس لهذا الأصل أيضًا مثيل فى الأصول الخمسة المعهودة .

(١) الرسى : رسائل العدل والتوحيد جـ١ ص ٢٤٢ تحقق الأستاذ محمد عمارة) .

ومن الملاحظ أن أبا القاسم الرسى كان معاصراً لأبى الهذيل العلاف . فهل كانت هذه أيضاً أصول العلاف الخمسة .

أما ابن حزم (المتوفى عام ٤٥٦ هـ) فيذكر لنا أن الأصول الخمسة هى القول بخلق القرآن ، ونفى الرؤية السعيدة ونفى القدر والقول بالمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ،[١] وهذا نقل آخر عن أصول المعتزلة — يختلف عما وصل إلينا عن طريق الخياط والأشعرى والمسعودى والقاضى عبدالجبار .

بل إن أبا القاسم البلخى (الكعبى : المتوفى عام ٣١٩هـ) — وهو تلميذ الخياط لا يذكر مصطلح الأصول الخمسة — وهو يعرض لذكر المعتزلة . إنه يتكلم فقط عن إجماعهم ، ويعرض لنا ما أجمعوا عليه من التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والنهى عن المنكر . إنه يشرح إجماع المعتزلة ويعرض لعناصر هذا الإجماع ، كل عنصر على حدة ، ثم ينتهى إلى القول بأن هذا القول بالتوحيد ، هذا هو القول بالعدل ، وهذا هو القول بالمنزلة بين المنزلتين[٢] ... إلخ ، أجمع المعتزلة إذن على مسائل ، وانتهى اجتماعهم إلى هذه العناصر أو هذه الأصول التى عرفت باسم الأصول الخمسة . فالأصول الخمسة إذن مرت فى مراحل تطورية ؛ ولما تأخذ نسقها المنطقى ، واعتبارها مذهباً متكاملا إلا فى عصر متأخر .

ونلاحظ ثانية أن هذه العناصر أو هذه الأصول الخمسة إنما أثيرت فى أول الأمر كمسائل دينية وسياسية واجهها أوائل المعتزلة . أو بمعنى أكثر تحديداً — واصل بن عطاء ومدرسته بنظرات عقلية نقدية . حاولوا تفسيرها عقلياً ، ولكن مع محافظة على روح النص وسياقه ، سواء أكان النص قرآناً أو سنة . ولكن حينما ظهر فلاسفة المعتزلة على وجههم الحقيقى — العلاف ومدرسته — نشأ الموقف العقلى البحت .

كنا حينئذ أمام فلاسفة تخلصوا من نطاق النص واتخذوا موقفاً عقلياً بحتاً .

وبهذا الموقف العقلى واجهوا النص ، كما واجهوا الفلسفة اليونانية . وبهذا الموقف العقلى وفيه وضعوا الأصل الفلسفى سواء خالف النصوص الدينية أو وافقها ، وسواء خالف الفلسفة اليونانية أو وافقها .

وإذا نظرنا إلى هذه الأصول الخمسة ، كما وصلتنا فى نسقها الفلسفى ، رأينا بسهولة ، أن وراء كل أصل أصلا فلسفياً عقلياً ، وسنوضح هذا حين نبحث الأصول الخمسة ، كل أصل على حدة .

---

(١) ابن حزم : الفصل جـ ٢ ص ٨٩ .

(٢) الكعبى : طبقات المعتزلة ص ٦٣ ، ٦٤ .

ولم يكن المعتزلي يأبه بأن تكون النصوص الدينية متوافقة مع أصوله الفلسفية أو غير متوافقة . إن ما كان يرمى إليه هو تدعيم الأصل العقلى الذى وصل إليه . وفى خلال العقل ، كان فهمه للكتاب . لقد أعلن المعتزلي بدون مواربة ، أن دلالة العقل هى الأولى . وكانت مادته هى : نصوص الفلسفة اليونانية والنصوص الدينية الإسلامية . وقد اتخذ المعتزلي تجاه الاثنين موقف الفيلسوف البحت لم يكن — كفلاسفة الإسلام المشائين مقلدة اليونان ، ولم يكن كأهل الحديث — عبدة النصوص الواقفين معها . بل استخدم العقل فى المادتين ، فوصل إلى مذهب عقلى .

لست أتكلم هنا عن مدى تقبل العالم الإسلامى لنظريات المعتزلة أو عدم تقبلها . إن كل ما يمكننى أن أقوله الآن : إنهم كانوا حاجة من حاجات المجتمع الإسلامى حينئذ .

نجحت المعتزلة — فلسفة — فى تاريخ الفلسفة العام ولكنها كانت نزوة حيوية ولازمة للمجتمع الإسلامى ، سادت حيناً ، ثم اختفت ، لتظهر مرة ثانية فى النسق الغنوصى الشيعى على اختلاف فرق هذا النسق ، وعاشت الفلسفة الإسلامية الأصيلة لدى الأشعرى . وكانت الأشعرية وحدها نتاج المجتمع الإسلامى . آمنت بالنص أولا ، ثم حاولت تفسيره عقلياً ثانياً ، فهدمت من ناحية الفلسفة اليونانية وأتباعها فى العالم الإسلامى باسم أصالة المجتمع الإسلامى ، وأنزلت ضرباتها بالمعتزلة من ناحية أخرى ، فانزوت المعتزلة — وقد لفظها المجتمع من بنائه ومن داخله . وعاشت الأشعرية حتى يومنا هذا .

وينبغى قبل أن نتقدم لوضع الأصول الخمسة للمعتزلة فى صورتها الفلسفية أن نبين معنى الأصول والفروع .

إن الأصول عند المتكلمين « هى معرفة الله تعالى بوحدانيته وصفاته ، ومعرفة الرسل بآياتهم وبيناتهم . وبالجملة كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين ، فهى من الأصول » أى أن كل مسألة يكون الحق فيها واحداً فهى من الأصول . والدين ينقسم إلى معرفة وطاعة ، والمعرفة أصل والطاعة فرع ، فمن تكلم فى المعرفة والتوحيد فهو أصولى ، ومن تكلم فى الطاعة وهى الشريعة كان فروعياً — والأصول موضوع علم الكلام ، والفروع موضوع علم الفقه ، ويضع الشهرستانى تمييزاً آخر دقيقاً بين الأصول والفروع فيقول : « كل ما هو معقول ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال فهو من الأصول ، وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع »[1] والإشكال الذى أمامنا الآن ، هو أن المسلمين فعلا اختلفوا فى الأصول : فى التوحيد والعدل والوعد والوعيد وحقيقة الإيمان وفى حقيقة الإسلام . وأخذ البعض يكفر

(١) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ٥٤ ، ٥٥ .

البعض الآخر . ويرى الشهرستانى أن التقابل بين الفرق بالتضاد ، قد تحقق بين المعتزلة وغيرهم من الجبرية والصفاتية ، وكذلك القدرية والجبرية ، والمرجئة والوعيدية ، والشيعة والخوارج .. يقول « وهذا التضاد بين كل فريق وفريق كان حاصلا فى كل زمان ، ولكل فرقة مقالة على حيالها ، وكتب صنفوها ، ودولة عاونتهم ، وصولة طاوعتهم »[1] ونرى من هذا أن المعتزلة اختلفت مع غيرها من الفرق فى الأصول ، ولكن يبدو أن المعتزلة اختلفت بعضها مع بعض فى ماهية هذه الأصول . ويذكر ابن حزم أن من فرق المعتزلة من تقترب من أهل السنة والجماعة ، ومنهم من تبتعد[2] ، ولن ندخل نحن فى هذا الفصل فى اختلافات المعتزلة فى أصولهم الخمسة ، بل سنحاول أن نعطى فكرة موجزة عنها ، مبينين الدوافع التى أدت إلى ظهور هذا الأصل أو ذاك .

الأصل الأول : التوحيد

الميتافيزيقا المعتزلية — والفيزيقا المعتزلية

ذكرنا من قبل « مقاتل بن سليمان » وكيف قام فى تفسيره بإثبات الصفات وكيف قبل الحشو الكبير من الإسرائيليات فى تفسيره ، وكيف نشر حديث « المقام المحمود » وما يؤدى هذا كله إلى الأخذ بفكرة الرؤية مجسمة ومتمثلة تمثلا حسياً مادياً . ثم أعلن الشيعة الأوائل — غلاة ومعتدلة — نظرية التجسيم ودعمها فلسفياً — تحت تأثير رواقى — هشام بن الحكم . وبجانب هذا كله ، كانت المسيحية تجسم الله فى المخلوق ، واليهودية التى اشتهر التجسيم عنها وملأ كتابها المقدس « العهد القديم » ، ثم المذاهب الغنوصية تنادى بالتجسيم فى أقوى صورة . وكان من الشائع جداً فى ذلك العصر . « تشبيه الله بصفات المحدثين »[3] « وأن لله جسماً ولحماً ودماً وله جوارح وأعضاء من يد وقدم ورأس ولسان وعينين وأذنين . ومع ذلك فهو جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء وكذلك سائر الصفات » ثم أثبتوا لله الاستواء والوجه واليدين والجنب والمجىء والإتيان والفوقية[4] وكانت هذه الأفكار الغلاظ تصدر من الحوشية ومن المصورة ومن الممثلة أو الممثلين أو المجسمة ، سواء من أهل الحديث أو الشيعة .

واجه المعتزلة — وهم من خواص أهل العلم والنظر — واجهوا هذا الأمر الخطير يستشرى فى عقائد المسلمين فلجأوا إلى دلالة العقول وإلى القرآن وإلى السنة الصحيحة يتأملونها ثم وضعوا فكرتهم عن الله . أما هذه الفكرة فهى : إن الله واحد فى ذاته ، عين واحدة[5] ، شىء لا كالأشياء ليس بجسم ولا شبح ولا صورة ، ولا لحم ولا دم وهنا ينزهه المعتزلة عن كل

(١) نفس المصدر : جـ ١ ص ٥٧ .
(٢) ابن حزم : الفصل ، جـ ٢ ص ١١٢ .
(٣) الشهرستانى : الملل ، جـ ١ ص١٢٤.
(٤) نفس المصدر : جـ ١ ص ١٤٨ ، ١٤٩.
(٥) الكعبى مقالات ص ٦٣ .

الإسرائيليات التي نشرها مجسمة خراسان وعلى رأسهم مقاتل بن سليمان ، فالله ليس كائناً مادياً ولا جسماً حيوانياً ، والله ليس جزءاً ولا جوهراً ولا عرضاً ولا عنصراً ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض وليس بذى أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء » . ومن الواضح أن المصطلح الفلسفى بدأ يدخل فى تراث المسلمين ، ووجد من أطلق على الله لفظ « الجوهر » والجزء والعنصر ولم يقبل المعتزلة هذا ! بل نزهوه عن الجوهر بأى معنى كان ، كما قرروا أيضاً أنه لا تلحقه الأعراض ، والنص ينكر أيضاً بالتالى كل تلك الأخبار التى تقرر له الأعضاء من يدين وعينين وقدمين ، كما ينكر أيضاً السكون والحركة ! وبالتالى ينكر حديث النزول .

ويذهب المعتزلة إلى أن الله ليس بذى جهات ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت . وهنا إنكار للجهة والفوقية وللعرشية ولغيرها من أحاديث فسرها المجسمة والمشبهة ، وأنه لا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان وأنه لا يحصره المكان ولا تحويه الأخطار بل هو الذى لم يزل ولا له زمان ولا مكان ولا نهاية ولا حد[1] ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة والحلول فى الأماكن ، فالله إذن قديم سرمدى ، لا يماس العرش ولا غير العرش ، ولا يستقر عليه ولا على غيره ، ولا محل له فى كون أو فى شخص ، إنه منزه عن كل صفات المحدثين فلا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات وليس بمحدود . ثم ينزه عن الشريك فهو « ولا والد ولا مولود : وتقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والأنبياء » .

ويقرر المعتزلة أن فكرة الحجب والأستار التى تقول بها المشبهة خطأ : « لا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار » أما كيف نعرفه . . ؟ « إن شيئاً من الحواس لا تدركه[2] ولا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه ما من الوجوه » ، « لا تراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع » . ثم ينكر المعتزلة قول اليهود إنه مرض فعادته الملائكة : « لا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجرى عليه الآفات ولا تحل به العاهات وينتهى المعتزلة إلى القول «بأن ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له » .

إذن كيف يتصور المعتزلة الذات الإلهية ؟ يذهب المعتزلة أن الله قديم أول ، بل إن القدم أخص وصف لذاته « لم يزل أولا سابقاً متقدماً للمحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات » ولم يزل عالماً قادراً حياً ، ولا يزال كذلك ، عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الأحياء، شىء لا كالأشياء وإنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ، ولا شريك فى ملكه ولا وزير له فى سلطانه ، لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار « إنه الخالق للأشياء ، إنه القديم وما سواه محدث »[3] .

---

(١) المسعودى : مروج الذهب جـ ٣ ص ٣٥١ . (٢) الكعبى : مقالات ص ٦٣ .
(٣) المسعودى : مروج الذهب جـ ٣ ص ٣٥١ .

وهنا تأتى مشكلة الخلق : لماذا أوجد الخلق ، إنه فعله لا للذة ولا لسرور لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل إليه الأذى والآلام ، ولا غاية لله ، لأن الغاية تتناهى وليس بذى غاية فيتناهى ، أما كيف أنشأ الخلق فقد أنشأه على ما أنشأ ، وخلقه على ما خلق . . وهنا تقابل المعتزلة الفكرة الأفلاطونية أنه أنشأ الخلق على مثال سابق ، فيقولون : « لم يخلق الخلق على مثال سابق ، وليس خلق شىء بأهون عليه من خلق شىء آخر أو بأصعب منه »[1] .

أما القاضى عبد الجبار فيفسر لنا اصطلاح المعتزلة فى التوحيد بأنه العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذى يستحقه ، والإقرار به ، ولا بد من اعتبار هذين الشرطين العلم والإقرار جميعاً ، لأنه لو علم ولم يقر ، أو أقر ولم يعلم لم يكن موجوداً[2] .

وإذا انتقلنا من نظرة المعتزلة للذات إلى نظرتهم فى الصفات نرى أنهم « نفوا الصفات القديمة أصلا ، فقالوا هو عالم لذاته ، قادر لذاته حى لذاته لا بعلم وقدرة وحياة ، إن الصفات لو شاركته فى القدم الذى هو أخص وصف له لشاركته فى الإلهية وهذا نقد لأهل السنة الأوائل من الكلابية أو بمعنى أدق هو تحديد للعقيدة المعتزلية تجاه عقائد السنة . إن المعتزلة تتفق جميعاً على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معان قائمة بذاته ، إن حملها كمعان قائمة بالذات ستلحق بالله العوارض من ناحية والآلة من ناحية ، فالمريد تلحقه الحركة والحركة عرض والسمع والبصر يلحق بالله آلة السمع والبصر ولكن النص القرآنى حاسم فى أن الله مريد سميع بصير ، فهل تنكر المعتزلة ، نصاً قرآنياً أو خبراً صحيحاً ، إنها لا تفعل هذا ، إن الأشعرى — حين ينقل فكرتهم عن السمع والبصر يذكر أن المعتزلة تقول « إن الله واحد ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » . ولكنها تؤول السمع والبصر ، وإنكارها ليس للإرادة ولا للسمع ولا للبصر ، وإنما إنكارها لوجودها معانى قائمة بذاته .

ثم اختلفوا بعد ذلك فى وجوه وجودها ومحامل معانيها . أى اختلفوا فى كيفية تحقيقها وعلى أى معنى تفسر . ثم تأتى مشكلة الكلام ويتفق المعتزلة على أن كلامه محدث مخلوق فى محل ، وهو حرف وصوت « كتب أمثاله فى المصاحف حكايات عنه » . وهنا نشأت مشكلة خلق القرآن التى ستأخذ مكانها الكبير فى عقائد المعتزلة . ويتفرع عن مسألة نفى الصفات مسألة نفى الرؤية بل تكاد تكون مسألة نفى الرؤية أصلا من أصول المعتزلة قائماً بذاته ويذكر الشهرستانى أن المعتزلة « اتفقوا على نفى رؤية الله تعالى بالأبصار فى دار القرار » أى أنهم أنكروا

---

(١) الكعبى : مقالات ص ٦٣ .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ٢ حـ١ ص ١٥٥ ، ١٥٦ .

الرؤية يوم القيامة ، وهذا وصف غير دقيق ، وإنما أنكر المعتزلة الرؤية بالعين ، واعترفوا برؤية القلب ، واستند المعتزلة فى هذا على مبدأين عقليين المبدأ الأول : أن شيئاً من الحواس لا يدركه فى الدنيا ولا الآخرة . وثانياً « نفى التشبيه عنه من كل وجه — جهة ومكاناً وصورة وجسماً وتحيزاً وانتقالاً وزوالاً وتغيراً وأثراً . وأوجبوا تأويل الآيات المتشابه فيها وسموا هذا النمط توحيداً »[١] وقد ناقش القاضى عبد الجبار مسألة رؤية الله فى كتابه شرح الأصول الخمسة مستدلا على نفيها « بالسمع والعقل » معاً[٢] .

أما البغدادى والإسفراينى فيصوران أصل الصفات عند المعتزلة تصويراً غير محايد ، ويشوب تصويرهما الإلزامات العنيفة على المذهب : فالله لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا بقاء . وأنه لم يكن له فى الأزل كلام ولا إرادة ، ولم يكن له فى الأزل اسم ولا صفة ، لأن الصفة عندهم وصف الواصف ولم يكن فى الأزل واصف ، والاسم عندهم هو التسمية ولم يكن فى الأزل مسم »[٣] ويضع الإسفراينى الإلزام مباشرة ويقول هذا قولهم فى صانع العالم ، وبديهة العقل تقتضى فساده « لإحاطة العلم باستحالة كون من لا علم له ولا قدرة ولا بصر له للعالم ومدبراً للخليقة » أى أن الإسفراينى يلزمهم أن النفى سيؤدى إلى التعطيل المطلق لقدرة الله وإرادته ولكن المعتزلة لا تذهب إلى هذا المدى من التعطيل . غير أن الإسفراينى يمدنا بتلك الصيغ المعتزلية المشهورة : « الصفة وصف الواصف والاسم هو التسمية » ومعنى هذا أن الصفة تستلزم الموصوف والواصف ، والاسم يستلزم المسمى والمسمى » فإطلاق الصفة وإطلاق الاسم على الله يستلزم وجود الإنسان ، وهنا إثبات لقديم بجانب القديم .

ويرى الإسفراينى : أن المعتزلة اتفقوا جميعهم — غير الصالحى — على أن المعدوم شىء ، حتى قالوا إن الجوهر قبل وجوده جوهر ، والعرض عرض والسواد سواد والبياض بياض ، ويقولون : إن هذه الصفات كلها متحققة قبل الوجود ، وإذا وجد لم يزد فى صفاته شىء ؛ بل هو الجوهر والعرض والسواد فى حال الوجود على حقائقها المتحققة فى حال العدم » . والقول بشيئية المعدوم فرع عن قولهم فى الصفات . وقد ذكر الإسفراينى أن فكرة المعدوم شىء » هى تصريح بقدم العالم[٤] ولا يقصد المعتزلة هذا إطلاقاً ، بل إنهم قسموا الأشياء إلى موجودة ومعدومة ، وأن الأشياء كانت كلها معدومة قبل الوجود ، ثم استمدت وجودها عن الله ، فمن مادة العدم وجد العالم ، والله هو مانح الوجود . . إن الغاية من تقسيم الأشياء إلى هذين القسمين

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ١ ص ٥٨ ، ٥٩ .
(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٢ من ٢٣٣ ... وما بعدها .
(٣) البغدادى : الفرق ص ٦٤ .
(٤) الإسفراينى : التبصير ص ٣٧ .

هو تنزيه ماهية الله المطلقة عن مشابهتها لماهية العالم ، وأن فعله هو فقط منح الوجود للمعدوم ، وهنا تأتى المشكلة : هل العدم أى مادة الوجود قديمة ؟ ، لم يصرح المعتزلة بهذا ، إن العدم عندهم شيء وله ماهية ، ولكن الله لم يعط للعدم هذه الماهية ، وإنما ظهر منه العالم بإيجاب الله ، هل يشبه هذا « الهيولى » الأرسطاطاليسية أو يشبه فكرة الهيولى المطلقة الأفلاطونية ، أو يشبه المثل الأفلاطونية ، أو يشبه الإلزامات التى ألزمها أرسطو لنظرية المثل الأفلاطونية ؟

وهذا يؤدى بنا إلى البحث فى الآثار الخارجية للمعتزلة فى نظرتهم إلى مشكلة الصفات عامة .

وقد تنبه المفكرون الأقدمون إلى هذا ، فنرى الأشعرى يذهب إلى أن العلاف تأثر فى إنكار قدم الصفات بأرسطاليس[1] ؛ والشهرستانى ، فى نص آخر على جانب كبير من الأهمية ، يقول « إن نفى الصفات يعود إلى قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة »[2] والشهرستانى ، وقد كان معنياً بتوضيح الصلات بين أعداء مذهب أهل السنة والجماعة وبين من سبق المسلمين من فلاسفة ، يقول : « القول بنفى صفات البارئ العالى من العلم والقدرة والحياة ، كانت هذه المقالة فى بدئها غير نضيجة ، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين . ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة ، وانتهى نظرهم فيها إلى كونه عالماً قادراً ، وذلك عين مذهب الفلاسفة » بل إن الشهرستانى يقرر أن شيوخ المعتزلة جميعاً طالعوا كتب الفلاسفة وخلطوا مناهجها بمناهج الكلام ، وبخاصة العلاف فى معالجته مسألة الصفات ، والنظام كان على تقرير مذهب الفلاسفة ، وبشر بن المعتمر فى نظريته عن التولد إنما كان يتجه إلى الطبيعيين من الفلاسفة[3] .

ويذهب الشهرستانى إلى أن المعتزلة سموا البحث فى العقائد بالكلام مقابلا لتسمية الفلاسفة فناً من فنونهم بالمنطق وذلك حين اطلع على كتب الفلاسفة حين ترجمت أيام المأمون وقام المتفلسفة بتفسيرها ، « فخلطت مناهجها بمناهج الكلام ، وأفردتها فناً من فنون العلم سمتها باسم الكلام ، إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هى مسألة الكلام ، فسمى العلم باسمها . وإما لمقابلتهم الفلاسفة فى تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان »[4] .

ولكن ينبغى أن نأخذ كل هذا بحذر . هل أخذ المعتزلة المنهج الفلسفى والروح الفلسفى :

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، جـ ٢ ص ٤٧٥ .

(٢) نفس المصدر : جـ ٢ ص ٢٨٣ .

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ١ ص ٣٢ — ٣٣ .

(٤) الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ١ ص ٣٣ .

أو أنهم أخذوا بالمادة ؟ لقد رأينا الإسفراييني يقول من قبل إن شيئية المعدوم تساوى تماماً قدم العالم ، وهذا ما لم يقصده المعتزلة ، وإنما أرادوا فقط أن يميزوا بين ماهية الله وماهية العالم ، وأنهما لا يشتركان إطلاقاً فى ماهيتهما ، وأن عمل الله هو منح العدم الوجود ، والوجود ما يشترك فيه الله والعالم . أو بمعنى أدق أرادوا تفسير خلق الله الأشياء من عدم . والله عند المعتزلة هو وحده القديم ، والعدم إذن ليس قديماً . إن خطأ المعتزلة هو تقعر عقلى فى تفسير العدم ، إن العدم ببساطة هو كما يذهب الأشاعرة وهم فلاسفة الإسلام على الحقيقة ، أى المعبرون بحق فلسفياً عن قرآن الله وسنة رسوله ، إن العدم هو لا شىء ، وإن الله أوجد العالم حادثاً فى زمان — مخلوقاً — لا من مادة سابقة — هيولى أو عدم . أما القول بشيئية المعدوم أو العدم فإنه سيوقع حتماً فى قدم العدم ومشابهة هذا لقدم المادة عند أرسطو ، أو للهيولى المطلقة عند أفلاطون . والهيولى غير متعينة قابلة لكل صورة ، والعدم غير متعين عند أغلب المعتزلة ، قابل لكل وجود ، أو ممكن الوجود . ولكن المعتزلة ، وهم يفسرون القرآن من وجه ، ليسوا على الإطلاق تلاميذ أرسطو أو أفلاطون ، والعلاف فى جوهر فلسفته يهاجم أرسطو فى جوهر فلسفته ، وسنرى فى الفصل المقبل كيف يفسر الآيات القرآنية فى سكون أهل الخلدين حتى يبطل فكرة خلود الحركة . والنظام يعلن أنه ينقض كتب أرسطوطاليس ، وأبو الحسين البصرى يذكر أن المعتزلة أخذت على أبى هاشم الجبائى أنه دنس نفسه بشىء من الفلسفة وعلوم الأوائل[1] . فالمعتزلة إذن كانت تشعر شعوراً واضحاً بالخلاف بينها وبين أرسطو ، ولم يتجهوا إطلاقاً نحوه ، وإنما هاجموه هجوماً عنيفاً ، إن قوله بقدم العالم جعل بينهم وبينه حاجزاً كثيفاً . . إنه يؤدى إلى القول بأن الله غير خالق . ثم إن المعتزلة هاجمت فكرة المحرك الأول غير الجسمانى ، والذى يحرك العالم لغاية — وهذا لأنه معقول ومعشوق — إن هذه الفكرة تسلب عن المحرك الأول القدرة على الخلق وتقصر عمله على تحريك العالم ، وتنتهى إلى أنه كائن غير فعال ، بالرغم مما يدعيه أرسطو من فعله . . ونحن نعلم أن أرسطو لا يصل إلى فكرة الخلق من لا شىء ، وتكاد تكون الفلسفات اليونانية — ممثلة فى أرسطو وأفلاطون من قبل خاصة — لا تعرفها إطلاقاً . وعلى العموم لم يتجه المعتزلة الأولون نحو أرسطو بل هاجموه أشد هجوم وكتب بعضهم كتباً تناقض مذهبه .

غير أننا قد نجد بعض المشابهة بين فكرة التوحيد هذه عند المعتزلة وتلك عند أفلاطون . والسبب فى هذا أن فى أفلاطون نزعة روحية أو دينية تتلاءم مع المزاج الشرقى تلاؤماً كبيراً ، علاوة على أن أفلاطون نقل إلى العالم الإسلامى فى صورته المسيحية ، أو كما صوره آباء الكنائس المنتشرة فى العالم الإسلامى . وقد بينت فى بحث آخر أننا نجد بعض التشابه بين بعض تفسيرات أرسطو

---

(١) ابن المرتضى : المنية ص ٧١ .

الخاطئة للمذهب الأفلاطوني ، وبين المعتزلة أو بين المسلمين عامة : فقد ذهب أرسطو إلى القول بأن أفلاطون ينادى بحدوث العالم ، وقد عرف المسلمون هذا عن أرسطو ، فمن المحتمل أن تكون هناك ثمة مشابهة . ولكن المعتزلة تقرر فى وضوح أن الله لم يخلق العالم على مثال سابق ، والصانع عند أفلاطون قد صور العالم شبيهاً بذاته ، والزمان ، الذى كان وهو كائن وسيكون مع العالم ، هو شبيه بالجوهر الثالث للأبدية المتحركة ، فثمة فرق كبير بين أفلاطون والمعتزلة . إن للمعتزلة موقفها الخاص تجاه الفكر الأفلاطونى ولها أصالتها[1] .

وإذا خطونا نحو المنهج وجدنا أشد الخلاف بين منهج كل من أرسطو والمعتزلة : إن المعتزلة رفضت — كما رفض أهل السنة والجماعة — المنطق الأرسطاليسى ، ولم يتخذوه منهجاً لأبحاثهم . ولقد أورد ابن تيمية فى كتابه الرد على المناطقة النصوص المتعددة التى تركها المعتزلة مهاجمين المنطق اليونانى ، وهى تثبت أنه كان لهم منطقهم الخاص المنبثق عن فكر إسلامى ، وأنهم شاركوا أهل السنة والجماعة فى عدم أخذهم بالمنطق الأرسطاليسى .

أود أن أصل من هذا كله إلى أن جوهر العمل المعتزلى لم يكن متأثراً بفلسفة اليونان . إن أبا الهذيل العلاف والنظام عرفا الفلسفة ودرساها ثم تابعهما فى هذا أجيال المعتزلة أيضاً ، ولا شك أنهم تأثروا تأثراً معيناً بأجزاء منها ، ولكن من العبث أن نقرر أنهم أخذوا أصولهم العامة من فلسفة اليونان .

• • •

إن النتيجة الحاسمة التى نصل إليها من بحثنا لهذا الأصل عند المعتزلة فى أننا أمام موقف عقلى يصدر عن العقل وحده . لم يقبل المعتزلة التصوير اليونانى لله ، لا فى صورته الأفلاطونية ولا فى صورته الأرسطاليسية . كما أنهم لم يقبلوا التصور التقليدى الإسلامى لفكرة الله . من ناحية عقلية بحتة ، لم يقبلوا فكرة المحرك الذى لا يتحرك ، ومن ناحية عقلية بحتة لم يقبلوا صورة الإله المجسم المشبه . . . وقد انتهوا إلى نظرية « العين الواحدة » . لقد كانت نظرية أكثر إيجابية من النظرية اليونانية فى الله ، وأكثر سلبية من النظرية الإسلامية السائدة حينذاك . ولا شك أن الفيلسوف المشائى الإسلامى كان يعتبر « المعتزلى » مشبهاً ، بينما اعتبره « مفكرو الإسلام » معطلا — أما نظرية المعتزلة فى العالم ، وهى نظرية فلسفية بحتة ، فإنها أيضاً لم تقنع الفيلسوف الإسلامى المشائى الذى قرر بحسم قدم العالم ، ولم تقنع عالم الإسلام الذى يأبى فى شيئية المعدوم نوعاً من « القدم » هل كان الفيلسوف المعتزلى يتوسط بين الفلسفة والدين ولكنه

---

(١) الأصول الأفلاطونية — فيدون ، ص ٢٦١ ، ٢٦٢ .

على أية حال لم يقدم مذهباً يرضى عنه الاثنان ، بل كان فى موقف التردد . ولكن التردد فى الأحكام هو روح الفلسفة .

إن المعتزلة — بعد واصل وعمرو — ومفكرى الإسلام من غير المعتزلة ناقشوا المسيحية وكتابات يحيى الدمشقى تثبت ذلك . كما أن تلميذ يحيى تيودور أبى قرة قد ناقش المسلمين . وقد كتب الأستاذ زهدى حسن جار الله فى بحثه الممتاز عن المعتزلة فصلا طويلا عن يحيى الدمشقى ، وحاول متابعاً لمكدونالد ودى بورا وغيرهما من مستشرقين — أن يثبت صلات المعتزلة بيحيى وتلميذه[1] . ولكنه غلا فى الأمر غلواً شديداً . كان المعتزلة رواد التوحيد . وكان يوحنا الدمشقى وتلميذه ونصارى المنطقة كلها رواد التثليث . وبينما أراد الأولون التنزيه المطلق لله عن كل مشابهة أو تحيز أو انتقال ، كان الآخرون يؤمنون بحلول الله فى المسيح وظهوره فيه .

ولقد لاحظ الأستاذ أحمد أمين بحق أن نشأة المعتزلة كانت نشأة إسلامية بحتة ، وأنه ليس فيها أثر مسيحى على الإطلاق[2] . ويذهب نيبرج فى مقدمته المستفيضة لكتاب الانتصار — إلى أن المعتزلة إنما قامت للدفاع عن التنزيه تجاه الأفكار التجسيمية التى خرجت إلى الإسلام عن الثنوية ، وأن المناقشات الأولى بين المعتزلة وأعدائها إنما كانت بينهم وبين الفرس الثنوية فواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد يناظران بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس ويطردانهما من مجالسهما ، وكذلك فعل عمرو بجرير بن حازم الأزدى السمنى فى البصرة ، واستفاضت الأخبار عن أبى الهذيل العلاف فى مناقشاته مع المجوس . وكذلك فعل النظام ، وكتاب الانتصار نفسه إنما كان رداً على ابن الراوندى — وهو ملحد تعلق بأذيال كل دين معاد للإسلام . ويرى نيبرج أن مناقشات النظام التى تركها لنا التاريخ مما يبطل ما ادعاه خصوم المعتزلة بأنهم إنما أرادوا الزندقة وهدم الإسلام ، والواقع أنهم كانوا ضد ذلك قطعياً . لقد كانوا أشد المسلمين دفاعاً عن الإسلام وحمية ضد مخالفيه فى ذلك الزمان ويقرر نيبرج بأنه لم يكن فى التاريخ أحد نجح نجاح النظام فى إبطال كلام الثنوية والقضاء على مكانتهم فى الشرق الأدنى ، ولم يفعل المعتزلة هذا عبثاً أو عن هوى « بل إنهم قاموا بأشد ما احتاج إليه الإسلام فى ذلك العصر ، وهو الاستعانة بما استعانت به الأديان المحيطة به كلها من أسلوب متين وطريق فلسفى لإبراز ما كمن فى الدين من القوى والفضائل » فاستغرق المعتزلة فى الأبحاث العقلية والدقائق ، ليظهر الإسلام فى مظهر التحدى وأن يفوز بالجولة العقلية . وهذا كلام حق إلى حد ما ، فقد قام المعتزلة بصوغ العقائد الإسلامية على طريقتهم العقلية — مقابلة للثنوية الآخذين بالتجسيم ، ثم ما لبثوا أن اشتبكوا مع كل الملل والنحل من حولهم ، وبخاصة اليهودية والمسيحية .

---

(١) زهدى حسن جار الله ، ص ٢٣ — ٣٢ .

(٢) نيبرج : مقدمة الانتصار ص ٥٨ .

ولقد لجأوا إلى « رقيق الكلام ودقيقه » وغاصوا فى كل جزئية فلسفية لكى يتفحصوها ويعرفوا دقائقها ، وفى كل ما فعلوا كانوا يصدرون عن جانب من جوانب الإسلام ، لا الإسلام كله الذى صدر عنه الأشاعرة فيما بعد . أما مشابهتهم للمسيحيين فهى مشابهة شكلية . . يقول نيبرج : « أقام المدافعون عن المسيحية فى أول أمرها علم اللاهوت بمناظرتهم مع فلاسفة الوثنيين واختلاسهم أسلحتهم من أيديهم عند ذلك ، كذلك أوجدت المعتزلة كلام الإسلام وأسسته . ومعنى الكلام هو المكالمة والمناظرة والمجادلة »[1] فكما أقام هؤلاء أسس اللاهوت المسيحى ، أقام المعتزلة أسس اللاهوت الإسلامى أو علم الكلام . هذا هو رأى نيبرج — وهو رأى كما قلت — قريب من الصحة ، أما الرأى الصحيح فهو أن أهل السنة والجماعة الأوائل قاموا بالجانب الأكبر فى إقامة أسس اللاهوت الإسلامى أو « علم الكلام » وعاون المعتزلة بلا شك من جانبهم فى إقامته . . . وقفوا جميعاً أول الأمر تجاه الأديان والفلسفات التى هاجمت الإسلام ، ثم ما لبثوا أن اشتبكوا الواحد مع الآخر ولكنهم جميعاً — أهل سنة وجماعة ومعتزلة — لم يتناسوا عملهم الأساسى : وهو الدفاع عن حومة الإسلام تجاه الثنوية والفلسفة اليونانية والمسيحية واليهودية ومن الخطأ الكبير ما يذهب إليه بعض المستشرقين ومن تابعهم من فراخهم من باحثين شرقيين من أن المعتزلة هم تلاميذ آباء الكنيسة فى عقائدهم اللاهوتية : لقد رأينا من قبل كيف يهاجم ابن عباد المعتزلى عبدالله بن كلاب ويقول إنه فى قوله بقدم القرآن يتابع النصارى فى قولهم بقدم المسيح . فهذا شيخ من شيوخ المعتزلة يتهم أعداءه باتباع النصارى ، فلا بد إذن أن يكون هو أشد نأياً وبعداً عن المسيحيين . ونرى الشهرستانى يقول : إن إثبات وجود الذات عند أبى الهذيل العلاف وأحوال أبى هاشم مأخوذ من النصارى[2] وهذا يدل على أن مفكر أهل السنة والجماعة يتهم أعداءه من المعتزلة بالأخذ عن النصارى : إنه لا هذا ولا ذاك أخذ عن المسيحية . . إنهما — السنى والمعتزلى اجتهدا فى النصوص وأدلى كل برأيه .

ونرى أخيراً عقيدة أهل السنة والجماعة فى الصفات توضع صورتها النهائية على يد أبى الحسن الأشعرى وتلامذته من بعده ، وتسود هذه العقيدة العالم الإسلامى حتى الآن .

وتتلخص هذه العقيدة فى « أن الله تعالى واحد فى ذاته لا قسيم له ، وواحد فى صفاته الأزلية لا نظير له ، وواحد فى أفعاله لا شريك له ، فلا قديم غير ذاته ولا قسيم له فى أفعاله ، ومحال وجود قديمين — وذلك هو التوحيد » . فالأشاعرة تتفق مع المعتزلة فى وحدة الذات ، وهم جميعاً فى هذه الوحدة يعارضون الثنوية والمسيحية ، ولكنهم يختلفون اختلافاً بيناً فى الصفات ، فبينما ينكر المعتزلة الصفات الأزلية القديمة ، يثبتها أهل السنة والجماعة : فالله واحد فى صفاته الأزلية ، لا نظير له ، أى أن له الصفات القديمة .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ١ ص ٥٥ .
(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ١ ص ٥٥ .

ويشرح الإمام أبو الحسن الأشعرى هذه العقيدة محدثاً بها جمهرة المسلمين ، وذلك بعد أن جرب وقتاً طويلا عقائد المعتزلة فى الصفات وعرف خباياها فيقول : « الإنسان إذا فكر فى خلقته : من أى شىء ابتدأ وكيف دار فى أطوار الخلق طوراً بعد طور ، حتى وصل إلى كمال الخلقة ولما عرف يقيناً أنه بذاته لم يكن ليدبر خلقته ، ويبلغه من درجة إلى درجة ، ويرقيه من نقص إلى كمال ، عرف بالضرورة أن له صانعاً قادراً عالماً مريداً إذ لا يتصور صدور هذه الأفعال المحكمة من طبع لظهور آثار الاختيار فى الفطرة ، وتبيين آثار الأحكام والإتقان فى الخلقة ، فله صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جحدها ، وكما دلت الأفعال على كونه عالماً قادراً مريداً ، دلت على العلم والقدرة ، لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهداً وغائباً »[1] .

بهذا يفتتح الإمام الأشعرى العودة إلى حظيرة الحق . . عقيدة أهل السنة والجماعة . . فيشرح بدء الحياة وتطورها فى نطاق النوع ، حتى تصل إلى منتهاها من كمال نوعى ، فيدرك أنه بذاته المتطورة التى تحس أن وصولها إلى مرحلة الكمال ، دليل على ما يعتريها من نقص ، وأنه لا بد من وجود من هو أكمل من هذه الذات كان له هو تدبير هذا الكمال ، ونقل هذه الذات من حال إلى حال ، فتوصل بالضرورة إلى أن له صانعاً قادراً عالماً مريداً .

ويمضى الإمام الأشعرى فيقول : « ولا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم ، ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة ، ولا للمريد إلا أنه ذو إرادة ، فيحصل بالعلم الإحكام والإتقان ، ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث .. ويحصل بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت ، وقدر دون قدر ، وشكل دون شكل ، وهذه الصفات لن يتصور أن توصف بها الذات ، إلا وأن تكون الذات حيا بحياة[2] وهنا يتجه الأشعرى إلى إثبات الصفات ، إذ لا بد من أن نقرر للعالم علماً وللقادر قدرة . . هذا ما يثبته العقل السليم ، لا السمع فقط الذى أثبت له العلم والقدرة والإرادة ... إلخ .

ويتجه الإمام الكبير إلى المعتزلة ملزماً فيقول : « إنكم وافقتمونا إذ قام الدليل على كونه عالماً قادراً » — والمعتزلة كما تعلم لا تختلف فى كونه عالماً قادراً ولكنها تقول إنه عالم بذاته قادر بذاته — ويمضى قائلا « فلا يخلو إما أن يكون المفهومان من الصفتين واحداً أو زائداً ، فإن كان واحداً ، فيجب أن يعلم بقادريته ويقدر بعالميته ، ويكون من علم الذات مطلقاً ، علم كونه عالماً قادراً ، وليس الأمر كذلك ، فعرف أن الاعتبارين مختلفان . فلا يخلو إما أن يرجع الاختلاف إلى مجرد النظر أو إلى الحال أو إلى الصفة : وبطل رجوعه إلى النظر المجرد ؛ فإن العقل يقضى باختلاف مفهومين معقولين لو قدر عدم الألفاظ رأساً ما ارتاب فيما يصوره . وبطل رجوعه إلى الحال ، فإن إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم إثبات

(١) الأشعرى : مقالات ، جـ ١ ص ١٢٧ ، ١٢٨ .
(٢) نفس المصدر : جـ ١ ص ١٢٨ .

واسطة بين الوجود والعدم والإثبات والنفي » . والإمام الأشعري هنا يرى أن اعتبار الصفة هي الذات ، مع الاعتراف بأن الصفات متعددة سيؤدي إلى تناقض في الذات ، فإذا علم فيعلم بالذات التي هي علم وقدرة وإرادة إلخ . . . أما إذا كان الأمر لا يعدو ألفاظاً تطاق ، فكان من الأولى ألا تطلق على الله ألفاظ الصفات ، فلا يريد الشارع منا الارتياب والشك . أما القول بالأحوال ، وهي أحوال أبي هاشم ، (وهي صفات وراء الذات لا موجودة ولا معدومة) فهو إثبات واسطة بين النقيضين ، فالنتيجة التي لا محيص عنها هي : « أن الله تعالى عالم بعلم ، قادر بقدرة حي بحياة مريد بإرادة ، متكلم بكلام ، سميع بسمع ، بصير ببصر . وهذه صفات أزلية قائمة بذاته لا يقال هي هو ولا غيره ، ولا هي هو ولا هي غيره »[1] .

ويفسرها الإمام الإسفراييني بقوله « لا يجوز فيما ذكرناه من صفات القديم سبحانه أن يقال : إنها هي هو أو غيره ، ولا هي هو ولا هي غيره ، ولا أنها موافقة أو مخالفة ، ولا أنها تباينه أو تلازمه ، أو تصل به أو تنفصل عنه أو تشبهه أو لا تشبهه ، ولكن يجب أن يقال : إنها صفات له موجودة به ، قائمة بذاته مختصة به ، ذلك لأن القول بأنها هي هو سيؤدي إلى إنكار الصفة وتعطيلها ، أي إنكار لوصفه بها ، والقول بأنها غيره سيؤدي إلى وجود غيرين . . . ويجوز وجود غير مع عدم الآخر ، فصفات الله إذن : لا هي هو ولا هي غيره[2] .

وبهذا حل الأشاعرة مشكلة الصفات حلها النهائي في العالم الإسلامي .

الأصل الثاني : العدل

جبرية الله وحرية الإنسان

ودعي المعتزلة أيضاً بأهل العدل والعدلية ، فما هو المقصود بالعدل عند المعتزلة ؟ يبدو أن أهل السنة والجماعة حددوا العدل الإلهي قبل أن يفعل المعتزلة وقد رأينا من قبل كيف أرجع القدريون الأولون كل عمل إلى الإنسان حتى يفسر ظهور القبيح من الإنسان فقط ، وأرادوا بهذا إنقاذ العدل الإلهي ، أو طبيعة الله العادلة ذات الشكل الواحد فالعادل لا يجبر الإنسان على فعل ثم يحاسبه على فعله ، وزادوا أن هذا ظلم ، والله عادل بحت . ولكن ينبغي أن نلاحظ أن أهل السنة والجماعة لا يعتبرون الله ظالماً لأنه هو الفاعل على الحقيقة في نهاية الأمر هو المالك على الحقيقة « إن الله عدل في أفعاله بمعنى أنه متصرف في ملكه . يفعل ما يشاء ويحكم

---

(١) نفس المصدر : ص ١٢٩ .

(٢) الإسفراييني : التبصير ، ص ١٠٠ ، ١٠١ .

ما يريد ، فالعدل وضع الشيء موضعه ، وهو التصرف فى الملك على مقتضى المشيئة والعلم ، والظلم ضده ، فلا يتصور منه جور فى الحكم وظلم فى التصرف »[1] . أما المعتزلة فيرون أن العدل « هو ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة » ويحدده القاضى عبد الجبار : « إنه تعالى عدل ، المراد به أن أفعاله كلها حسنة ، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه »[2] والفرق بين كل منهما واضح ، فبينما يرى أهل السنة والجماعة أن الله وحده الفاعل على الحقيقة ، وأن كل ما يصدر فى الكون من فعل إنما هو منه ، وهو فى هذا يتصرف فى ملكه على مقتضى مشيئته وعلمه ، وأن المشيئة قديمة والعلم قديم ، وكل شيء فقد شاءه وعلمه وقضاه وأراده ، فلا ظلم هنا ولا جور . . يرى أهل العدل ، ما يصدر عن الله فعل واحد ، وهو صواب ومصلحة وخير فقط « إن الله لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد[3] ، أما غير ذلك فلا يصدر عنه . وهنا تتكشف لنا العلة الحقيقية لقول المعتزلة بالعدل : إنه فرع من نظريتهم فى التوحيد ، فقد نفوا عن الله الصفات لتنزيهه عن مشابهة المخلوق . . . وهم ينزهونه عن الظلم حتى لا يشابه المخلوق أيضًا فى صدور الظلم عنه . ولكن نلحظ أنهم فى باب التوحيد سلبوا منه الصفات ، حتى يكون منفرداً فى ذاتيته ، وهنا سلبوا منه الفعل حتى يكون منفرداً بخيريته فأصبح الله سلوباً بحتة . ولئن كان المعتزلة قد أصابوا — ظاهريًّا — جانبًا من النجاح فى إثبات التوحيد بإنكار الصفة ، فقد مزقوا التوحيد حقًّا بإثبات العدل وحده ، إن الله — فى باب العدل — غير واحد فى فعله ، بل يشاركه الإنسان فى الفعل . وسنرى الأشاعرة — بعد — يعلنون أن المعتزلة مهدوا الطريق للتثنية بإيجاد خالقين للأفعال : الله فاعل الخير ، والإنسان فاعل الشر . . ولم يقصد المعتزلة هذا إطلاقاً ولكن سياق المذهب سيؤدى إليه : ونعود إلى النصوص المعتزلية نفسها لتشرح لنا المذهب على صورة أوسع . وردود أهل السنة عليها . فأما القاضى عبد الجبار فيقول : « أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثًا قديمًا قادراً حيًّا لا لمعان ، ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر ، عينًا واحداً لا يدرك بحاسة ، عدلا حكيما ، لا يفعل القبيح ولا يريده »[4] . والقسم الأول من النص هو فى باب التوحيد ، ولكنه وضع بحيث يتصل بالعدل ، فهو عين واحدة ، والعين الواحدة لا يصدر عنها إلا فعل واحد ، العدل لا الظلم ، والحكمة ، أى إصابة الرأى لا الحمق ، ولا يفعل القبيح وإنما يفعل الحسن ، والتوحيد هنا ليس مطلقًا ، فالتوحيد الحق أن يكون الله واحداً فى ذاته وواحداً فى أفعاله .

---

(١) الشهرستانى : جـ ١ ص ٥٦ .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول ص ١٣٢ .

(٣) الكعبى : مقالات ص ٦٣ .

(٤) القاضى عبد الجبار : المنية ص ٦ .

بل إن القاضي عبد الجبار في شرح الأصول يذهب إلى « أن الله تعالى عالم بقبح القبيح ، وأنه مستغن عنه ، وعالم باستغنائه عنه ، وأن من هذه حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه فالله إذن — في رأى المعتزلة — غير مختار . « لا يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم وركبها فيهم ، وأنه لم يأمر إلا بما أراد ، ولم ينه إلا عما كره ، وأنه ولى كل حسنة أمر بها ، برىء من كل سيئة نهى عنها ، لم يكلفهم مالا يطيقونه ، ولا أراد منهم مالا يقدرون عليه ، وإن أحداً لا يقدر على قبض ولا بسط إلا بقدرة الله التي أعطاهم إياها ، وهو المالك لها دونهم ، يفنيها إذا شاء ويبقيها إذا شاء ، ولو شاء لجبر الخلق على طاعته ، ولمنعهم اضطرارياً عن معصيته ، ولكان على ذلك قادراً ، على أنه لا يفعل ، إلا إذا كان في ذلك رفع للمحنة وإزالة للبلوى[1] . يتبين لنا فكرة المعتزلة وهي اقتضاء العدل الإلهي للأشياء على سبيل الحكمة ، والحكمة أن يخلو ملك الله من الشرور والآفات . ولكن هذه الشرور والآفات موجودة والفساد موجود ، إذن كيف نفسر حدوثها ما دام الله نفسه لم يوجدها ؟ يذهب المعتزلة إلى أن الله لم يخلقها « إن العبد قادر خالق لأفعاله ، خيرها وشرها ، مستحق على ما يفعله ثواباً أو عقاباً في الدار الآخرة » والله منزه عن أن يضاف إليه شر وظلم ، وفعل هو كفر ومعصية « لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً ، كما لو خلق العدل كان عادلا » . إن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير ، ويجب — من حيث الحكمة — رعاية مصالح العباد[2] . فالله أوجد فقط القدرة في الإنسان ، وهي الطاقة التي تنتج الأفعال الإنسانية أو ما يسمى بالاستطاعة ، والاستطاعة قدرة لهما على الفعل سابقة عليه . إذن فالاستطاعة أو القدرة الإنسانية هي التي تعمل . . وهي قدرة عامة ، أما القدرة الإلهية فهي قدرة خاصة لا تؤثر في القبح والشرور ، لأن صدور هذه عنه : إما سفه — إن كان عالماً بها ، وإما جهل — إن لم يكن عالماً بها وكلا الاثنين على الله محال : إن عمل الإنسان في نفسه هو حركة أو سكون ، طاعة أو عصيان ، وكل هذه الاعتبارات تعرض للفعل الإنساني والله منزه عن هذه الاعتبارات[3] .

ولقد مضى المعتزلة — في جرأة وقوة نادرتين — يعلنون أن قدرة الله وإرادته لا تؤثر على قدرة العبد وإرادته ، لأن من المحال اجتماع مؤثرين على أثر واحد لو أراده معاً . إن الشيء المراد يتحقق إذا ما وجدت دواعيه ، وينتفي أي يبقى معدوماً إذا ما انتفت . فإذا كانت إرادة الإنسان جزءاً من إرادة الله أو هي ، وأراد الله شيئاً ولم يرده الإنسان . . وجد الشيء وتحقق لأن الداعي

---

(١) القاضي : شرح الأصول ص ٣٠١ ، ٣٠٢

(٢) المسعودي : مروج جـ ٣ ص ١٥٣ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ، جـ١ ص ٩ .

إلى وجوده قد وجد ، ولا يمكن أن يوجد الشيء أيضاً ، لانتفاء الداعى إلى وجوده ، وهى إرادة الإنسان . . هنا تمانع ، ولذا سمى هذا البرهان ببرهان التمانع .

ومن المؤكد أن نظرة المعتزلة فيها سمو بالإرادة الإنسانية فوق كل اعتبار وأنهم قدسوا الإنسان ووضعوه فى أسمى المراتب : إنه القادر المختار ، يفعل الخير والشر والحق والباطل ! ولكنهم أنقصوا حقاً من قدرة الله ، فجعلوه عاجزاً عن نوع من الأفعال ، إن لم يكن أكثر الأفعال فى هذا الكون . وهو أعمال الشر . لقد ضحوا بقدرة الله لتأكيد عدالته ، فكان للإله عندهم مقام صغير فى هذا الكون ولكن هل هذا هو الحق الذى يعرفه الإنسان بتجربته الخاصة ؟ هل يسير الإنسان فى الطريق الوجودى حراً مختاراً هل أتى الإنسان إلى هذه الدنيا مختاراً ، وهل يذهب منها مختاراً ؟ فى البدء أتى جبراً وفى النهاية ذهب جبراً وهو يدعى الحرية فيما بين البدء والنهاية ! ! ! إنه معلول لعلة — تبعاً للتصور الميتافيزيقى — ولا ينكر المعتزلة هذا . ومن هنا نمضى قدماً : هو معلوم لعالم ومقدور لقادر ومراد لمريد . إلخ . إن حياة الكائن الحى تتجه نحو غاية معينة ، وهذه الغاية تتحقق مهما أقيمت عقبات دونها ، وكذلك أفعاله ؛ وقد وقف أهل السنة والجماعة موقف الإنكار المطلق لهذا الأصل من أصول المعتزلة ، ورأوا تغالى المعتزلة حين وسعوا فى شمول القدرة الإنسانية وضيقوا من قدرة الله ، فهاجموهم أشد هجوم ، وعابوا عليهم بشدة قولهم إن أفعال العباد مخلوقة لهم ، إذ أن هذا سيؤدى فى نظر أعدائهم « إلى كل واحد منهم — أى من العباد ، ومن جملة الحيوانات — كالبقعة والبعوض ، والنحلة ، والدودة ، والسمكة — خالق . خلق أفعاله ، وليس الله خالقاً لأفعالهم ، ولا قادراً على شىء من أعمالهم ، وأنه قط لا يقدر على شىء مما تفعله الحيوانات كلها ، فأثبتوا خالقين لا يحصون ولا يحصرون[1] أى أن وجود قدرة الإنسان بجانب قدرة الله يعنى تعدد الفاعلين والفاعل واحد ... « إن أفعال الحيوانات خارجة عن قدرة الله تعالى . ولم يوجبوا تخصيصاً فى وصف كونه قادراً ، إنهم مهدوا بذلك طريق القول بالتثنية » . أى أنه إذا كانت أفعال الحق والخير تصدر من الله ، وأفعال الشرور والباطل والآفات تصدر من الإنسان ، فقد تثنى الخالق ، أى أصبح هناك خالقان تنسب إليهما القدرتان المختلفتان .

أما أهل السنة الأشاعرة — فقد ذهبوا إلى أنه لا خالق للأفعال إلا الله وأنه قدر كل شىء قبل وقوعه ، وهذه القدرة أو الإرادة الإلهية يقترن بها فعل الإنسان ، وهنا يقدم لنا أهل السنة والجماعة مذهبهم الذى يدين به جمهرة المسلمين ، وهو مذهب الكسب — أى أن الأفعال مخلوقة من الله مكسوبة من العبد — وقد أنتجت هذه النظرية أبحاثاً لطيفة فى القضاء المعلق ، والقضاء المتردد ، وفى الزمان ، وغيرها من أفكار .

---

(١) الإسفراييني : التبصير فى الدين : ص ٤٨ .

وقد ذهب الأستاذ نللينو ، وفون كرامر ، وبكر ، إلى أن المعتزلة قد تأثروا فى تكوين فكرتهم عن حرية الإنسان واختياره بآباء الكنيسة ، ولكن عن طريق غير مباشر ، إذ أن هذه المسألة بالذات قد أخذت حيزاً من أفكار الآباء وبحثت فى مجامعهم قبل أن يدخل المسلمون بلاد الروم . ولكن هذا خطأ : فالمسيحية تنادى « بالجبر » فى أصلها الأول ، وجوهر المسيحية هو التشبه بالله والاستغراق فيه ، والإنسان فى هذا مسلوب الاختيار ولكن نشأ البحث فى الجبر والقدر بعد ذلك ، حين دخلت الفلسفة اليونانية عقائد المسيحية ، وعرف المحامون عن الدين كيفية استخدام العقل فى النصوص وخاضوا فى الجبر والاختيار . فإذا كانت المعتزلة قد تأثرت بأثر خارجى ، فهو الأثر الفلسفى ، إذا كان قد وصل إليهم . ولكن من المرجح أيضاً أن طبيعة البحث الفلسفى فى أمور الدين هى ما دفعت المسلمين إلى خوض المشكلة .

العدل : إن موقف الفيلسوف المعتزلى من العدل إنما يستند أيضًا على موقف عقلى أو عقلانى بحت . إنه أعلن فى هذا الأصل « حرية الإنسان » ولم يأبه أبداً بتصوير الله فى تمام القدرة أهم المعتزلة المشكلة الأخلاقية ، حرية الإنسان عنده وقدرته فوق حرية الله وقدرته . إنه أقام العدل الإلهى — على نظرية ميتافيزيقية وفيزيقية أما الأولى — فهو كون الله « عادلا » لأنه عين واحدة وشكل واحد ، ولا يصدر عن الشكل إلا ما يشاكله . أما الثانية — الفيزيقية — فهى نظرية فى التعليل إن المعلول معلول لعلة واحدة فالأعمال الإنسانية معلولة لعلة هو الإنسان ، ولا علة أخرى لها . إن عالم الإنسان هو عالم الإنسان ، بينما فعل الله ومعلوله هو الطبيعة ، فالله علة الطبيعة وهى مكان قدرته ، أما الإنسان فهو علة ذاته ، وأعماله هى مكان قدرته . لسنا هنا أمام العالم الأكبر ولا العالم الأصغر . وإنما نحن هنا — وخلال نظر عقلى — أمام موجودين — يختلف كل منهما عن الآخر — كل منهما مستطيع ولكن فى نطاقه وحيزه .

الأصل الثالث

الوعد والوعيد : الموقف العقلانى ومسئولية العقل

وقد سمى المعتزلة أيضاً بالوعدية وبالوعيدية ويحدد القاضى عبد الجبار كلا من الوعد والوعيد : أما الوعد فهو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى غيره أو دفع ضرر عنه فى المستقبل ، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقًا ، وبين ألا يكون كذلك : ألا ترى أنه كما يقال وعدهم بالتفضل ، مع أنه غير مستحق[1] ؟ وأما الوعيد فهوكل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول ، ص ١٢٤ — ١٣٦ .

أو تفويت نفع عنه فى المستقبل ، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً ، وبين ألا يكون كذلك، ألا ترى أنه كما يقال إن الله تعالى توعد العصاة بالعقاب قد يقال توعد السلطان الغير بإتلاف نفسه وهتك حرمه ونهب أمواله ، مع أنه لا يستحق ولا يحسن ؟ وينتهى القاضى عبد الجبار إلى أنه تعالى وعد المطيعين بالثواب ، وتوعد العصاة بالعقاب ، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة ولا يجوز عليه الخلف والكذب .

ويفسر الشهرستانى مذهب المعتزلة فى الوعد والوعيد بأنهم يرون : أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض . . والتفضل معنى آخر وراء الثواب ، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود فى النار ، ولكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار[١] ، أما المسعودى فيشرحه كالآتى : وأما القول بالوعيد — وهو الأصل الثالث فهو أن الله لا يغفر لمرتكبى الكبائر إلا بالتوبة وأنه الصادق فى وعده ووعيده ولا مبدل لكلماته[٢].

أما أهل السنة والجماعة فقالوا بأن كلام الله الأزلى قد وعد على ما أمر ، وأوعد على مانهى ، فكل من نجا واستوجب الثواب فبوعده ، وكل من هلك واستوجب العقاب فبوعيده ، فلا يجب عليه شىء من قضية العقل »[٣] .

نرى أن بين التصورين خلافاً كبيراً : إن الله عند أهل السنة والجماعة يثيب من يثيب ، ويعاقب من يعاقب طبقاً لكلامه الأزلى ، هنا تنعدم القدرة الإنسانية ذائبة فى قدرة الله ولا تبقى إلا القدرة الإلهية التى قدرت فى الأزل الثواب والعقاب ، ولم تدع أدنى مجال لتصريف العقل للأمور ، والعقل قاصر عن أن يصل إلى الكنه . بينما ينصب العقاب والثواب عند المعتزلة على أفعال الإنسان التى يقتضيها العقل على سياقه ، وإذا كان العقل هو الذى يقتضى الفعل ، فهو إذن القوة المميزة بين الخير والشر : « أحوال المعرفة ، وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل ، واعتناق الحسن واجتناب القبح واجب كذلك . وورود التكاليف ألطاف لله أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيا من حى عن بينة »[٤] — وهنا يقدم لنا المعتزلة نظرية اللطف الإلهى ، وهى نظرية شغلت المعتزلة كثيراً ، وأفرد لها القاضى عبد الجبار جزءاً كاملا من كتابه المغنى وتكاد تشبه العناية الإلهية التى لا تجيز العقاب بدون دعوة الرسل فتتابع الرسل والأنبياء لإثبات ما وصل إليه العقل من حسن وقبح فى الأشياء وليس للسمع من أهمية سوى أنه تأكيد للعقل فى أحكامه . « المعارف كلها معقولة

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل . جـ ١ ص ٥٩ .

(٢) المسعودى : مروج جـ ٣ ص ١٥٣ .

(٣) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ٥٩ .

(٤) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ٥٦ .

بالعقل واجبة بنظر العقل ، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح »[١] والعقل هو الذى يتوصل إلى ما فى الأشياء من حسن وقبح ، ولم يكن الحسن والقبح بجعل جاعل إطلاقا والمعتزلة تربط بين هذا الأصل والأصل السابق ، إذ ينبثق عن عدالة الله وعده ووعيده ، طبقاً لتصرف العقل الإنسانى ، أى أن هذا الأصل فرع عن حرية الإنسان ، لم يقبل أهل السنة هذا ، بل ضيقوا عمل العقل فى نطاق الواجبات ونسبوا له المعانى فحسب « الواجبات كلها بالسمع ، والمعارف كلها بالعقل ، فالعقل لا يحسن ولا يقبح ، ولا يقتضى ولا يوجب ، والسمع لا يعرف ، أى لا يوجد المعرفة — بل يوجب »[٢] .

نستطيع أن نتبين من هذا ، الخلاف الشديد بين الطائفتين ، ومقدار ما أظهره المعتزلة على العالم الإسلامى من جرأة عنيفة . حين نادوا بأن القدرة الإنسانية مستقلة عن كل قدرة إلهية أخرى ، أو غير إلهية ، والعقل الإنسانى يتوصل إلى ما فى الأشياء من صلاح أو فساد بطبيعته الذاتية ولا سلطان لغيره عليه ، إذا سلمنا بهذه النتائج كان الثواب والعقاب تابعين لما تنتجه القدرة الإنسانية ، أو العقل الإنسانى أو كلاهما معًا — إذا كانا شيئًا واحداً — من أعمال وأفعال ، أى أن ما يناله الإنسان يناله باستحقاق منه ، إن أسمى المنازل منزلة الاستحقاق[٣] . نحن هنا أمام مذهب عام مطرد ومنسجم مع أصول المعتزلة : الله وحده فى ذاته « عادل » بمعنى أنه ترك الكون للإنسان وهو يشاهد فقط . « للإنسان وحده المسئولية الأخلاقية ولا شأن لله بها . . والحرية الإنسانية والعقلانية الإنسانية هما أقدس ما دافع عنه المعتزلة .

الأصل الرابع

المنزلة بين المنزلتين : تقويم الإيمان

هذا الأصل الذى يعتبره كثيرون من المؤرخين نقطة البدء فى تكوين المعتزلة وقد سمى المعتزلة بالمنازلية : أصحاب المنزلة بين المنزلتين[٤] ويذهب البلخى المعتزلى — ومن أقدم مؤرخى الفكر المعتزلى أن هذا الأصل هو سبب تسمية المعتزلة بالاعتزال والسبب الذى له سميت المعتزلة بالاعتزال أن الاختلاف وقع فى أسماء مرتكبى الكبائر من أصل الصلاة — فقالت الخوارج : إنهم كفار مشركون — وهم مع ذلك فساق — وقال بعض المرجئة : إنهم مؤمنون لإقرارهم بالله

---

(١) نفس المصدر : ص ٥٠ .

(٢) نفس المصدر نفس الصحيفة .

(٣) الإسفرايينى : التبصير ص ٣٩ .

(٤) أبو طالب المكى : قوت القلوب جـ ١ ص ٤٨٤ .

ورسوله وبكتابه — وبما جاء به — رسوله وإن لم يعملوا به ... فاعتزلت المعتزلة جميع ما اختلف منه هؤلاء . . . ويذهب البلخي أن اسم الاعتزال لزم لما ثبت من ذلك — وأنه قد صار سمة لأهل التوحيد والعدل »[١] ، ويتلخص هذا الأصل فى أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً ولكنه فى منزلة بين المنزلتين ، ويحدده القاضى عبد الجبار بأن المنزلة بين المنزلتين لغة إنما تستعمل فى شيء بين شيئين منجذب إلى كل واحد منهما بشبه ، أما فى اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسما بين الاسمين وحكماً بين الحكمين[٢] . وهذه المسألة تلقب بمسألة الأسماء والأحكام . أما المسعودى فيرى : « وأما القول بالمنزلة بين المنزلتين وهو الأصل الرابع — فهو أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر ، بل يسمى فاسقاً على حسب ما ورد فى التوقيف بتسميته وأجمع أهل الصلاة على فسوقه ، وبهذا الباب سميت المعتزلة وهو الاعتزال ، وهو الموصوف بالأسماء والأحكام على ما تقدم من الوعيد من الفاسق من الخلود فى النار[٣] ويقول الإسفرايينى . إنهم يذهبون إلى : إن حال الفاسق الملى منزلة بين المنزلتين ، لا هو مؤمن ولا كافر ، وإن هو خرج من الدنيا قبل أن يتوب يكون مخلداً فى النار ولا يجوز لله تعالى أن يغفر له أو يرحمه . أى أن مرتكب الكبيرة لكونه يشبه المؤمن فى عقده ولا يشبهه فى عمله ، ويشبه الكافر فى عمله ولا يشبهه فى عقده — أصبح وسطاً بين الاثنين ، أي وسطاً بين النقيضين ، وتبعاً لهذا يكون عذابه أقل من عذاب الكافر »[٤] . ويقول أبوطالب المكى إن المعتزلة هربوا من طريق المرجئة : إن الموحدين لا يدخلون النار ، فحققوا الوعيد على الموحدين وخلدوا الفاسقين فى النار فجاوزوا حد المرجئة أو زادوا عليهم ، كما جاوزت المرجئة طريق أهل السنة وقصرت عنهم[٥] .

ونلحظ هنا أن الإسفرايينى يحاول إلزام المعتزلة بخروجهم على القانون العقلى وهو قانون عدم التناقض . وقد أخذت هذه المشكلة أهمية كبيرة فى العالم الإسلامى لا تدانيها أى مشكلة أخرى . . ذلك أن البحث حول تحديدات هذه الكلمات : المؤمن ، والفاسق ، والكافر — وهى التى أثارت حولها النزاع بين طوائف الإسلام الأولى وفرقهم — أدى إلى نتائج عملية عميقة ، فقد اعتبر الخوارج أصحاب الكبائر كافرين . واعتبرهم أهل السنة مؤمنين فاسقين ، ثم أتى المعتزلة فاعتبروا الفاسق فى منزلة بين المنزلتين .

---

(١) الكعبى البلخى : مقالات ص ١٠٥ .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول ص ١٣٧ .

(٣) المسعودى : مروج الذهب ، جـ ٣ ص ١٥٤ .

(٤) الإسفرايينى : التبصير ، ص ٤٢ .

(٥) أبو طالب المكى : قوت القلوب جـ ١ ص ٤٨٤ .

كل نظرة من تلك النظرات يقابلها فى نطاق المعاملات قواعد وأصول خاصة تحدد تلك المعاملات ، وتؤدى إلى كثير من أنواع التحريم والتحليل أما عند المعتزلة فقد بدأوا بأسلوبهم العقلى ومنهجهم الفكرى الدقيق يحددون معانى الإيمان ، وترى هذا عند شيخهم الأول واصل ابن عطاء ثم من اتبعه من المفكرين .

الأصل الخامس : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر
المسئولية السياسية

وهذا المبدأ أمر أخلاقى عملى وسياسى الآن عينه ، وتفسير القاضى عبد الجبار له يبين جانبه الأخلاقى ، إنه يعرف الأمر بأنه القول القائل لمن هو دونه فى الرتبة افعل . والنهى هو قول القائل لمن هو دونه لا تفعل . وأما المعروف : فهو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه ، ولهذا لايقال فى أفعال الله القديم تعالى معروف لما لم يعرف حسنه ولادل عليه . وأما المنكر فهو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه، ولو وقع من الله تعالى القبح لا يقال إنه منكر لما لم يعرف قبحه ولا دل عليه[1] وهو أمر يكاد يكون مسلماً به عند أغلب الطوائف والفرق الإسلامية ، وملخصه أمر المسلمين وتكليفهم بالجهاد فى سبيل الله ، وإقامة أحكامه على كل من خالفه فى أوامره ونواهيه ، سواء أكان كافراً أم مسلماً »[2] . ويصوره الأشعرى كما يأتى : « أجمعت المعتزلة ، إلا الأصم ، على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والقدرة باللسان واليد والسيف كيف قدروا على ذلك »[3] . ويصوره المسعودى كما يأتى : « وأما القول بوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهو الأصل الخامس . فهو أن ما ذكر على سائر المؤمنين واجب على حسب استطاعتهم فى ذلك بالسيف فما دونه ، وإن كان كالجهاد، ولا فرق بين مجاهدة الكافر والفاسق[4] . ولم يتحقق تطبيق هذا الأصل عند المعتزلة . بل طبقة الزيود فقط . ولذلك وسم أهل السنة والجماعة المعتزلة بأنهم مخانيث الخوارج ، تلك هى الأصول الخمسة للمعتزلة ، تكون كما قلت مذهباً متناسقاً مترابطاً ، ويتصل كل واحد منها بالأخرى : التوحيد كان أساسها ، وأقيم العدل على التوحيد، ومن العدل انبثق أصل الوعد والوعيد، وتفرعت من تلك الأصول الثلاثة المسائل وكثرت الجزئيات . واختلفت المعتزلة فيما بينهم ، كما اختلفوا مع غيرهم من الفرق وتضخمت المسائل ، وتعمقت الحركة الكلامية .. وسنعرض الآن لصورة من كبار مشيختهم ، حين وقفوا يدلون بآرائهم الفلسفية ويخوضون أجزاء الفلسفة كلها .

---

(١) عبد الجبار : شرح الأصول ص ١٤١ .

(٢) الخياط : الانتصار ص ١٢٦ وانظر أيضاً المسعودى ج ٣ ص ١٥٤ .

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٧٨ .

(٤) المسعودى مروج ٩ ، ج ٣ ص ١٥٤ .

وينبغى قبل أن نختتم هذا الفصل أن نشير إلى أن هؤلاء المعتزلة ، رواد الحرية الإنسانية ، كانوا أشد الناس فى فترة ازدهارهم وقوتهم — قسوة على الحرية الإنسانية .. أذاقوا أعداءهم الويلات ، وسقط أحمد بن نصر الخزاعى شهيداً ينكر فكرة خلق القرآن ، وأذاقوا إمام الحديث الكبير أحمد بن حنبل صنوف العذاب حتى يعلن « خلق القرآن » . . وشيخ فلسفة السنة قابض على كتاب الله ، لا يتزحزح قيد أنملة ، معلنا للأجيال من بعده — تحت صنوف العذاب ، وسطوة الخليفة الطاغى ، وبشع الجلاد بسيفه ونطعه — أن القرآن غير مخلوق . وحين أتى الإمام أبو الحسن الأشعرى بدأ عقيدته بأنه يتابع الإمام أحمد بن حنبل فى كل آرائه .

وقد حفظت عقيدة أهل السنة — عقيدة الأشاعرة — على مدى الأجيال حتى يرث الله الأرض ومن عليها .

ملاحظات نقدية عن الأصول الخمسة :

إن الأصول الخمسة المتطورة — أى فى الصور النهائية لها — كما صورها الأشعرى والقاضى عبدالجبار وغيرهما من مفكرين — إنما هى مذهب فلسفى متكامل — يقدم لنا العناصر الفلسفية لمفكرين مسلمين. الميتافيزيقا تحتوى الأصل الأول كله — وهو التوحيد — وأجزاء من الأصل الثانى — وهو العدل — يبحث الأصلان فى ذات الله — وصفاته — ينبثق من هذين الأصلين — ميتافيزيقا تامة — فإذا انتقلنا إلى الجزء الثانى من أجزاء الفلسفة — وهو الفيزيقا — فإننا نراها واضحة فى أبحاث متعلقة بالأصل الأول — التوحيد عن مادة العالم وخلقه وشيئية المعدوم ، ومن هذا الأصل الأول — انبثق ، فكرة الجزء الأول الذى لا يتجزأ — وما استدعاه من بحوث فى الحركة والسكون والأعراض والطفرة . . . إلخ .

وإذا انتقلنا إلى الجزء الثالث من الفلسفة — وهو الإنسان — فإننا نرى فلسفة الأخلاق واضحة فى الأصل الثانى وهو العدل — وفى الأصل الثالث وهو الوعد والوعيد — نظرية متكاملة فى الحرية الإنسانية ، والمسئولية الفردية ويتمم النظرية الأخلاقية ، بحوثهم فى المنزلة من المنزلتين — حقاً إن المنزلة بين المنزلتين— يتصل بالإيمان ومفهومه ، ولكنها فى الآن عينه تبحث فى الإنسان وموضعه فى المجتمع أو مصيره الأخروى .

أما الناحية السياسية عند المعتزلة : وقد أقيمت على أساس عقلى : فتتضح فى الأصل الخامس . وهو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . إن هذا الأصل سياسى بحت ، إنه يحمل بلا شك فى ألفاظه شعاراً دينياً أو وسما قرآنياً . ولكن كانت غايته إقامة الحرية السياسية للشعوب ، وأن على الشعوب أن تثور ضد حكامها ، إذا ما ظلمت . وهذا المبدأ وضعته

الخوارج من قبل على أساس ديني ، ولكن المعتزلة وضعته نظرياً . لم تخرج المعتزلة — كما قلنا من قبل . ولذلك دعوا بمخانيث الخوارج .

أما آراء المعتزلة فى الإمامة ومواقفهم من الأمويين والعباسيين والعلويين ، فكان مجموعة من المتناقضات . لم يحاربوا الأمويين ، بل وقف واصل موقفاً يكاد يكون موقف حياد بين على وبين أعدائه ثم حاربوا مرة واحدة مع الزيود ولكن انتهى الأمر بعد ذلك ، وخدم كبار مشيخة المعتزلة — خلفاء بنى العباسى واسترزر بعض المعتزلة لهم ، وأصبح الاعتزال دين الدولة الرسمى . وأصبح أصحاب حرية الإنسان سمراء ووزراء للملوك . وسلبوا الإنسان حريته ، حين حاولوا إرغام علماء المسلمين على اعتناق مذهبهم .

وحين انقلب عليهم المتوكل ، هربوا إلى الشيعة الاثنى عشرية وإلى الإسماعيلية ، وإلى الزيود . لم يكونوا إذن من بنية المجتمع ، وإنما كانوا كما قلت دائماً ، حاجة من حاجات المجتمع ، نزوة من نزواته فى فترة من فترات حياة هذا المجتمع ، ثم هربوا إلى الخفايا ، إلى الأقعية الخفية مستترين .

ولعل هذا الاختفاء مما جعل بعض الباحثين يتصورون أن المعتزلة كانت فرقة سياسية سرية ، وذلك لأنها فى عهد الرشيد ، استتر البعض من رجالها ، وأن كتاب الأصول الخمسة لأبى الهذيل كان حينئذ كتابا سرياً . ولست أرى فى هذا صحة . إنهم قاموا بالاستتار ، لقيام المجتمع ضدهم دينياً — كانت العقلانية مؤدية حينئذ بالبعض إلى الإلحاد ، وخشى الخليفة المواقف العقلية كلها إسلامية وغير إسلامية . أن الاستتار الحقيقى ، إنما كان ممن هربوا إلى الشيعة — وتشيعت المعتزلة منذ ذلك الوقت أو اعتزل الشيعة ومن ذلك الوقت ، وهم يوالون علياً وأولاده — سواء أكانوا فاطميين أو حسنيين أو إسماعيليين .

الفصل السادس

أبو الهذيل العلاف

فيلسوف المعتزلة الأول

اعتبر صاحب المنية أبا الهذيل العلاف من الطبقة السادسة من المعتزلة ، ونسب إليه من صفات التمجيد والثناء الشيء الكثير فقال : « كان نسيج وحده ، وعالم دهره ، ولم يتقدمه أحد من الموافقين له ، ولا من المخالفين »[1] ونرى الملطى عدو المعتزلة الكبير يقول : « وأبو الهذيل هذا لم يدرك فى أهل الجدل مثله ، وهو أبوهم وأستاذهم ، وكان الخلفاء الثلاثة — المأمون والمعتصم والواثق — يقدمونه ويعظمونه . وكان الوزير ابن أبى داود من تلامذته ، وكان لا يقوم له فى الكلام خصم يصوغ الكلام صياغته »[2] أما الشهرستانى فيقول عنه إنه شيخ المعتزلة ومقدم الطريقة ، والمناظر عليها[3] ويذكر ابن خلكان عنه إنه « شيخ البصريين فى الاعتزال ومن أكبر علمائهم وهو صاحب المقالات فى مذهبهم ومجالسهم ومناظراتهم ، كان حسن الجدال قوى الحجة ، كثير الاستعمال للأدلة والإلزامات »[4] .

ونحن نستطيع أن نعتبره أول فلاسفة المعتزلة بلا مدافع ، بل الممثل الأول للفلسفة الإسلامية إطلاقاً ، وسنرى نحن ، بالرغم من أنه لم يصلنا شيء من كتبه أو من كتب تلاميذه ، أنه وضع مذهباً فلسفياً متناسقاً . صدر فيه عن أصالة فكرية ممتازة .

أما اسمه الكامل فهو أبو الهذيل محمد بن أبى الهذيل العلاف ، أو أبو الهذيل محمد بن الهذيل ابن عبدالله بن مكحول العبدى ، كان مولى لعبد القيس ، ولقب بالعلاف — فيما يقول ابن المرتضى — « لأن داره بالبصرة كانت فى العلافين »[5] . وهذا خطأ ، فقد لقب المعتزلة بأسماء الصنائع التى كانوا يقومون بها ، وهى كما قلت من قبل — دليل على أصلهم غير العربى . ولد سنة ١٣١هـ على ما يذكر الخياط ، أو سنة ١٣٤هـ على ما يذكر أبوالقاسم الكعبى ،

---

(١) ابن المرتضى : المنية ، ص ٢٥ .

(٢) الملطى : التنبيه ، ص ٤٥ .

(٣) الشهرستانى : الملل ، جـ ١ ص ٦٦ .

(٤) ابن خلكان : وفيات جـ ٢ ص ١٧٦ .

(٥) الكعبى : مقالات ص ٦٩ ابن المرتضى ، المنية ص ٢٥ .

ويذكر ابن خلكان التاريخين ويضيف أيضاً عام ١٣٥هـ — ٧٥١م وتوفى عام ٢٣٥هـ — ٨٤٢م بسر من رأى [١] ، وقيل إن وفاته كانت سنة سبع وعشرين ومائتين [٢] ، وقيل فى أيام الواثق ، أى فيما بين سنة ٢٢٧هـ إلى سنة ٢٣٢هـ . ونستنتج من هذا أنه عمر مائة سنة . ويذكر ابن خلكان أن أبا الهذيل قد كف بصره ، وخرف آخر عمره ، إلا أنه كان لا يذهب عليه شىء من الأصول ، لكنه ضعف عن مناظرة المناظرين من مخالفيهم وحجاجهم ، كما ضعفت ذاكرته [٣] .

ويهمنا من كل هذا أنه عاصر الحركة الفلسفية المشهورة بحركة النقل والترجمة ، وأنه ناقش وجادل فى حضرة الخلفاء ، والمأمون منهم بالذات ، وأنه كان نقطة التحول الكبرى من المذهب المعتزلى الأول الساذج إلى المذهب المعتزلى الفلسفى القائم على أسس منهجية ثابتة .

نشأ أبو الهذيل العلاف فى مدرسة المعتزلة بالبصرة ، وأخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل تلميذ واصل بن عطاء ومبعوثه إلى أرمينية فيما يرى صاحب المنية [٤] ، وعن بشر بن سعيد وأبى عثمان الزعفرانى فيما يرى صاحب التنبيه [٥] .

وهنا تقابلنا مشكلة دراساته الفلسفية ، هل درس أبو الهذيل العلاف الفلسفة على مشيخة المدرسة ؟ أو بمعنى أدق ، هل تدارس هؤلاء المشايخ فلسفة اليونان وغير اليونان التى وصلت إليهم ؟ أم أنه درسها خلال قراءاته فى الكتب المترجمة ؟ إننى أرجح أن هؤلاء التلاميذ القدامى لواصل وعمرو عرفو الكثير عن المذاهب الثنوية ، ونحن نعلم أن البعض منهم سافر إلى البلاد الإيرانية وأرمينيا لهداية أهلها إلى الإسلام ، ولكن من المحتمل أيضاً أن يكون العلاف درس الفلسفة اليونانية عن طريق الترجمات ، واتصل بأهلها ، أى اتصل بالتراجمة ونحن نعلم أنه قد دعى للجدال أمام المأمون ، وكانت مجالس المأمون مجالس فلسفة ، وفى رحابه عاش التراجمة .

ومن الأدلة على أن أبا الهذيل العلاف قد اطلع على الفلسفة اليونانية وغير اليونانية ، وأنه أتقن خفاياها ما يأتى :

(١) ما ذكرناه من قبل من أن أبا الحسن الأشعرى يقرر أن مذهبه فى الصفات أخذه من أرسططاليس ، وأن الشهرستانى يحاول دائماً وصل مذهب العلاف بالفلسفة اليونانية [٦] .

---

(١) ابن خلكان : وفيات ، جـ ٢ ص ٢٧٧ .
(٢) المسعودى ، مروج ، جـ ٤ ص ٥٣ .
(٣) ابن خلكان : وفيات ، ص ٢٥ .
(٤) ابن المرتضى : المنية ، ص ٢٥ .
(٥) الملطى : التنبيه ، ص ٤٣ .
(٦) الشهرستانى : الملل ، جـ ١ ص ٦٣ .

ويذكر فى موضع آخر أن أبا الهذيل العلاف شيخ المعتزلة الأكبر وافق الفلاسفة فى أن البارى تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته[١] .

(ب) إن رؤوس الموضوعات التى وصلت إلينا تدل دلالة واضحة على صلته بالفلسفة اليونانية واطلاعه عليها . يقول الخياط : «إن الكلام فيما كان وفيما يكون ، وفى الكل وفى البعض ، وما يتناهى وما لا يتناهى ، من غامض الكلام ولطيفه ، وإنما كان أبو الهذيل يكثر ذكره والكلام فيه لشدته ولعنايته به ، وهذه هى سبيل العلماء : إنما يعنون من العلم بأشده وأصعبه»[٢] . ثم إن الفقرات التى وصلت إلينا عنه ، والتى تشرح أحياناً رءوس الموضوعات التى ذكرناها ، تدل على صلته بفلسفة اليونان . ثم إن أبا الهذيل هو أول من وضع مذهب الجزء الذى لا يتجزأ فى الإسلام ، وهو مذهب فلسفى اختلف فى مصدره ، ومن الراجح أن يكون أبو الهذيل قد اطلع على أصوله فى المذاهب اليونانية والهندية .

(ج) ما يذكره تلميذه العظيم النظام ، من أنه نظر فى كتب الفلاسفة ، فلما وصل إلى البصرة كان يعتقد أنه قد علم من الفلسفة ما لم يكن يعلمه أبو الهذيل ، فلما ناظر أبا الهذيل فى ذلك خيل إليه لم يكن متشاغلا قط إلا به لتصرفه فيه وحذقه فى المناظرة فيه[٣] .

(د) فيما يخص المذاهب الغنوصية فقد اطلع أبو الهذيل عليها اطلاعا تامًّا وقد ناظر المجوس والثنوية ، ويذكر أنه أسلم الكثيرون على يديه ، وقد نقل إلينا صاحب المنية مناظرته لصالح ابن عبد القدوس — وكان ثنويًّا — عن أصل العالم ، أى عن أنه من أصلين قديمين نور وظلمة ، كانا متباينين فامتزجا . فسأله أبو الهذيل عن امتزاجهما أهو هما أو غيرهما ؟ فأجاب : بل هو هما . فألزمه أن يكونا ممتزجين إذا لم يكن هنا معنى غيرهما ولم يرجع ذلك إلا إليهما ، فانقطع صالح وأخذ ينشد :

أبا الهذيل جزاك الله من رجل فأنت حقًّا لعمرى مفصل جدل[٤]

(هـ) لا نستطيع إطلاقاً أن نتصور عدم معرفة أبى الهذيل بثقافة عصره كلها ، وقد عاش إبا ازدهارها وفى أثناء قيام حركة الترجمة . ثم إنه كان المكافح الأعظم عن الإسلام ، وكانت المذاهب الغنوصية من ناحية واليونانية من ناحية أخرى تعمل على تقويض الإسلام ، فكان لا بد أن يطلع اطلاعاً عميقاً عليها حتى تتبين له أصولها .

---

(١) نفس المصدر : جـ ١ ص ٣٣ .

(٢) الخياط : الانتظار ، ص ٣٣ .

(٣) ابن المرتضى : المنية والأمل ، ص ٢٦ .

(٤) ابن المرتضى المنية والأمل ، ص ٢٦ — ٢٨ .

كتبه :

لم تصلنا كتبه بل فقدت جميعًا ، ويذكر صاحب المنية أن « له ستين كتابا فى الرد على المخالفين فى دقيق الكلام وجليله »[(١)] ، ويذكر الملطى أنه « وضع من الكتب ألفًا ومائتى صنف يرد فيها على المخالفين وينقض كتبهم »[(٢)] . وكتبه ، على ما استخلصتها من المصادر المختلفة التى تكلمت عنها ، هى :

(ا) مناظراته مع المجوس والثنوية : يبدو أن له كتابا فى هذا الموضوع ويذكر القاضى عبدالجبار هذه المناظرات فى تقسيمه لطبقات المعتزلة[(٣)]، ويبدو أن هذا الكتاب ذكر باسم « التوحيد والرد على الملاحدة » فى مواضع أخرى من كتاب الخياط[(٤)] .

وذكر الملطى أنه نص رسالة إلى العامة ما سبقه إليها أحد فى حسن الكلام ونظامه يذكر فيها العدل والتوحيد والوعيد[(٥)] .

(ب) كتاب الحجج : تكلم فيه عن فناء مخلوقات الله . وقد ذكره البغدادى وذكر أن فيه بابًا فى الرد على الدهرية[(٦)] ، ويبدو أن هذا الكتاب هو ما ذكره الخياط إجمالا فى قوله « إن أبا الهذيل والنظام وغيرهما من المعتزلة كتبوا كتبًا فى نقض مذهب الدهرية الزاعمين بأن الجسم لم يزل متحركًا وحركته محدثة ، وأنهم صححوا التوحيد وأثبتوا القديم واحدًا فى الحقيقة »[(٧)] .

(جـ) الرد على النظام : يذكره البغدادى[(٨)] .

(د) كتاب فى الأعراض والإنسان والجزء الذى لا يتجزأ : يذكره البغدادى أيضًا[(٩)] .

(هـ) كتاب ميلاس : يذكر ابن خلكان أن لأبى الهذيل العلاف كتاباً يعرف باسم ميلاس ، وكان ميلاس مجوسيًّا فأسلم ، وكان سبب إسلامه أنه جمع بين أبى الهذيل وجماعة من علماء الثنوية فقطعهم أبو الهذيل فأسلم ميلاس عند ذلك[(١٠)] .

---

(١) نفس المصدر : ص ٢٥ .
(٢) الملطى : التنبيه ، ص ٤٣ .
(٣) ابن المرتضى : المنية والأمل ، ص ٢٦ .
(٤) الخياط : الانتصار ، ص ١٧ .
(٥) الملطى : التنبيه ، ص ٣ .
(٦) البغدادى : الفرق بين ، ص ١٠٤ .
(٧) الخياط : الانتصار ، ص ١٧ .
(٨) البغدادى : الفرق ، ص ١١٥ .
(٩) نفس المصدر نفس الصحيفة .
(١٠) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ ٢ ص ٢١٦ .

(و) الأصول الخمسة : ذكره أبو معين النسفى كما ذكرنا من قبل ، وهو التوحيد الذى تفرد بذكر هذا الكتاب ، ويذكر أنه ألفه فى زمان هارون الرشيد[١] ..

(ز) كتاب الحجة : يذكر الملطى أنه وضعه فى الأصول أى أصول الفقه[٢] .

هذا ما وصلنا من أسماء كتب أبى الهذيل العلاف ، ولم يصلنا مع الأسف الشديد شىء منها . وكما ذكرنا من قبل سنحاول أن نعرض لفلسفته مستندين على الشذرات الباقية التى حفظها لنا التاريخ عنه .

أسلوبه وجدله :

لا شك أن أبا الهذيل العلاف أتقن العربية إتقاناً كاملا ، وأنه كان ذواقة لها ، ولدينا أمثلة عدة على أسلوبه العربى الجميل واستخدامه للشعر وسرعة تخلصه ، ومن هذه الأمثلة ما يذكره ابن خلكان من أنه « اجتمع عند يحيى بن خالد البرمكى جماعة من أرباب الكلام ، فسألهم عن حقيقة العشق ، فتكلم كل واحد بشىء ، وكان أبو الهذيل فى جملتهم فقال : أيها الوزير ، العشق يختم على النواظر ، ويطبع على الأفئدة ، مرتعة فى الأجسام ومشرعة فى الأكباد ، وصاحبه متصرف الظنون ، متفنن الأوهام ، لا يصفو له مرجو ولا يسلم له مدعو ، تسرع إليه النوائب . وهو جرعة من نقيع الموت ، ونقعة من حياض الثكل ، غير أنه من أريحية تكون فى الطبع ، وطلاوة توجد فى الشمائل ، وصاحبه جواد لا يصغى إلى داعية المنع ولا يصيخ لنازع العذل[٣] وهذا الوصف يدل على دقة إحساس الرجل ، وفتنة تصوره ، وتعمقه فى اللغة وتفننه فيها .

ومثال آخر يدل على معرفته الكبرى بحقيقة القرآن ، أن أتاه رجل فقال له : « أشكل على أشياء من القرآن فقصدت هذا البلد ، فلم أجد عند أحد ممن سألته شفاء لما أردته ، فلما خرجت فى هذا الوقت قال لى قائل : إن بغيتك عند هذا الرجل ، فاتق الله وأخبرنى . فقال أبو الهذيل : فماذا أشكل عليك ؟ قال آيات من القرآن توهمنى أنها متناقضة ، أو آيات توهمنى أنها ملحونة . قال فماذا أحب إليك ، أجيبك بالجملة أو تسألنى عن آية آية ؟ قال : بل تجيبنى بالجملة ، فقال أبو الهذيل : هل تعلم أن محمداً كان من أوسط العرب وغير مطعون عليه فى لغته ، وأنه كان عند قومه من أعقل العرب فلم يكن مطعوناً عليه ؟ فقال : اللهم نعم . قال أبو الهذيل : فهل تعلم أن العرب كانوا أهل جدل ؟ قال : اللهم نعم . قال أبو الهذيل

---

(١) أبو معين النسفى : بحر الكلام ، ص ٤

(٢) الملطى : التنبيه ، ص ٤٣ .

(٣) ابن خلكان : وفيات ، جـ ٢ ص ٢٧٦ .

فهل اجتهدوا فى تكذيبه ؟ قال : اللهم نعم . قال : فهل تعلم أنهم عابوا عليه بالمناقضة أو باللحن ؟ قال : اللهم لا . قال أبو الهذيل : فتدع قولهم مع علمهم باللغة وتأخذ بقول رجل من الأوساط ؟ قال : فأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله . . قال كفانى هذا ، انصرف وتفقه فى الدين . ويذكر القاضى عبدالجبار أن أبا الهذيل ناظر بعض الحنابلة فى مسألة قدم القرآن ، وأخذ الحنبلى لوحًا وكتب عليه « الله » وقال : أفتنكر أن يكون هذا هو الله وتدفع المحسوس ؟ فأخذ أبو الهذيل اللوح من يده ، وكتب بجانبه « الله » أخرى ، وقال للحنبلى : أيهما الله إذن ؟ فانقطع الحنبلى[1] .

ويلاحظ أن الحنبلى يذهب إلى قدم القرآن وقدم الكتابة ، بينما ينكرها أبو الهذيل . وأيا كان الأمر فالقصة تدل على لماحية أبى الهذيل وذكائه وسرعة بديهته .

ويذكر المبرد : ما رأيت أفصح من أبى الهذيل والجاحظ ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظر شهدته فى مجلس ، وقد استشهد فى جملة كلامه بثلثمائة بيت [2] . ويذكر ثمامة بن أشرس أنه حين دخل العلاف على المأمون واحتفل المجلس ، واستشهد فى عرض كلامه بسبعمائة بيت . وحدث أمام المأمون أن وجه برغوث المتكلم الأسئلة إلى العلاف ، فترفع العلاف عن مكالمته فقال برغوث :

وما بقيا على تركتمانى ولكن خفتما صرد النبال

فبرز أبو الهذيل العلاف وقال :

وأرفع نفسى عن بجيلة إننى أذل بها عند الكلام وتشرف

ويذكرون مناقشاته مع صالحين بن عبد القدوس الزنديق الثنوى .. قال أبو الهذيل : على أى شىء تعزم ياصالح ؟ قال أستجير الله وأقول بالاثنين فقال أبو الهذيل : فأيهما استخرت لا أم لك !

ويذكر أيضًا أنه مات لصالح بن عبد القدوس ابن ، فمضى إليه أبو الهذيل العلاف ومعه النظام وهو غلام حدث ، فرآه حزينًا فقال : لا أعرف لجزعك وجهًا ، إذا كان الإنسان عندك كالزرع ، فقال : إنما أجزع لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك ، قال : وما كتاب الشكوك ؟ قال : كتاب من قرأ فيه شك فيما كان ، حتى يتوهم أ نه لم يكن ، وفيما لم يكن حتى يظن أنه قد

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول ص ٥٤٤ .

(٢) ابن المرتضى : المنية .. ص ٢٦ .

كان ، قال أبو الهذيل : فشك أنت فى موت ابنك واعمل على أنه لم يمت ، وإن كان قد مات ، فشك أنه قد قرأ ذلك الكتاب و إن لم يقرأه[١] .

تلك أمثلة تدل على بلاغة الرجل وسحر أسلوبه ، وقد ناقش الثنوية والرافضة ، وذكرت مناقشاته مع هشام بن الحكم فى بطون الكتب . يقول القاضى عبد الجبار إن مناظراته مع المجوس والثنوية وغيرهم طويلة ممدودة ، وكان يقطع الخصم بأقل كلام[٢] . وناظر العلاف أيضاً المجبرة ، و ينشد الشاعر المعتزلى فى هذا فيقول :

آل أمر الإجبار شر مآل وانثنى مذعناً بخـزى مـآل

بين نابى الهـذيل حسام بيد الدين مرهف فى صقال

قد رأيناه والخليفة يسـطر بيمين من رأيه وشمال

قل لأهل الإجبار شاهت وجوه وقلوب ولدن تحت الضلال

من يقم فى دجى الليل من الشك فالنور مناط بغرة الاعتـزال

و يقال إنه أسلم على يده أكثر من ثلاثة آلاف رجل ، و يذكر المأمون عنه البيت الآتى :

أطل أبو الهذيل على الكلام كإظلال الغمام على الأنام[٣]

ولما مات أبو الهذيل العلاف صلى عليه الوزير أحمد بن أبى داود وكبر عليه خمسا ، فلما سئل عن ذلك قال : كان يتشيع لبنى هاشم ، فصليت عليه صلاتهم ، ومن المعروف أن أبا الهذيل كان يفضل علياً على عثمان .

و يذكر المؤرخون أن أبا الهذيل كان أيضاً متقشفاً زاهداً ، وأنه كان يأخذ من الخليفة فى كل سنة ستين ألف درهم ويوزعها على أصحابه ، ولكن ذكرت بعض الروايات أنه كان بخيلا ، بل كان أبخل المعتزلة :

ونحن نرى من هذا أن الرجل تقلبت عليه ظروف الحياة ، رأى المعتزلة وهى مدرسة صامتة بعد واصل وعمرو ، خاض علوم عصره من لغة وآداب وفقه ، ثم درس الفلسفة كلها . ثم تقلبت به الحياة فى عهود الخلفاء العباسيين . استتر المذهب فى عهد المهدى والرشيد ، ثم ظهر وأعان فى عهد المأمون . عاش أبو الهذيل العلاف هذه العصور كلها ، ووضع للمعتزلة طريق الفلسفة وسار

---

(١) نفس المصدر : ص ٢٧ .

(٢) نفس المصدر : ص ٢٦ .

(٣) ابن المرتضى : المنية .. ص ٢٨ .

فيه ، وأقام الفكر المعتزلى فى نسق بديع ، ومهد الطريق لتلميذه العظيم النظام ، ليذهب بأصول المذهب إلى أوجه .

وسنحاول قبل أن ننتقل إلى مناقشة فلسفته — أن نعرض فى كلمة وجيزة لتلامذته وأقرانه فى المدرسة العقلية الجبارة .

بيئة العلاف وأقرانه وتلامذته :

وقد عاش العلاف حياة طويلة كما رأينا ، وعمر أكثر من مائة عام ، ولد عام ١٣٤ أى فى نهاية الدولة الأموية ، وملأت حياته الطويلة المائة الأولى لحياة الدولة العباسية . وأول ما نلاحظ عن بيئة موال — وقد أشار إلى هذا البغدادى حين قال إنه كان مولى لعبد القيس ، وإنه جرى على منهاج أبناء السبايا لظهور أكثر البدع منهم[1] — فهو إذن عاش فى تلك البيئة التى عاش فيها الحسن البصرى من قبل ، ودرس فى مدرسة واصل كما ذكرنا من قبل ، وعاصر حركة الترجمة المشهورة ، والتى بلغت أوجها فى عهد المأمون :

عاش الرجل إذن فى بيئة علمية خالصة ، ودرس الفلسفة دراسة عميقة كما قلنا ، وأخلص للإسلام أكبر إخلاص ، ولذلك اتجه إلى « غامض الكلام ولطيفه » وتعمق فيه ليرد على الدهرية والملاحدة والفلاسفة لذلك يقول الخياط فى نصوص متعددة ذكرنا أحدها من قبل إن العلاف تكلم فى هذه « الدقائق » أى الكلام فيما كان وفيما يكون وما يتناهى ومالا يتناهى والكلام فى البعض والكل . . « وإنما يعنى بهذا الباب من العلم من له عناية بالتوحيد وبالرد على الملحدين »[2] ولكن الخياط يرى أنه قد أسيء فهم كثير من أقوال أبى الهذيل العلاف من أعدائه وشنع عليه الكثيرون وخاصة الرافضة وهذا ما دعاه إلى التوبة عن الكلام فى هذا الباب والنظر فيه قبل موته ، لأن أبا الهذيل كان يناظر فيه على البحث والنظر ، أى « أنه كان فقط يريد إلزام أعدائه بهذه الأبحاث من غامض الكلام ودقيقه » يقول الخياط : « وإنما ذكرت هذا الكلام ، لأعرف من قرأ كتابى هذا أن أبا الهذيل لم يكن يعنى بهذا الباب من الكلام إلا وهو من شديد الكلام ، وأن الشبهة فيه ليست كالشبهة فى خطأ الرافضة ، فتلك الشبهة تجوز على أهل الجهل من أمثالهم . ومن بعد ، فإن أبا الهذيل العلاف رحمه الله قد تاب من الكلام فى هذا الباب عند ظن الناس به أنه يعتقده ، وأخبر أنه كان يناظر فيه على البور والنظر . أخبر بذلك جماعة ثقات ، ولا يتهمون فى أخبارهم فليس يحل لأحد قرفه به »[3] .

---

(١) البغدادى : الفرق .. ص ٧٣ .

(٢) الخياط : الانتصار .. ص ٧ .

(٣) الخياط : الانتصار : ص ٧ ، ١٦ والكعبى : مقالات ص ٧٠ .

وقد ذكرنا من قبل عمله الباهر فى مجادلة أصحاب الاثنين ، ومناظراته مع صالح بن عبد القدوس ، وكذلك مناظراته مع الدهرية . ويبدو أنه ناقش « الرافضة » ، وأقصد بالرافضة الشيعة الإمامية ، وكانت له أيضاً جولات معها . ويذكر الخياط عن هشام بن الحكم « أنه جمع بينه و بين أبى الهذيل بمكة ، وحضره الناس ، فظهر من انقطاعه وفضيحته وفساد قوله ما صار به شهرة فى أهل الكلام[1] ، وكان هشام بن الحكم مجسماً كما كانت الشيعة جميعها فى ذلك العصر ، ولذلك كان النزاع بينها و بين المعتزلة — والعلاف بالذات — عنيفاً . ولقد أفرد ابن الراوندى فى كتابه « فضيحة المعتزلة » مكاناً كبيراً لنقد أبى الهذيل العلاف والهجوم عليه ، مما دعا الخياط إلى كتابة « الانتصار » رداً على ابن الراوندى .

وفى هذه البيئة أيضاً كان يعيش أصحاب الحديث متحرجين عن المناقشة ، متتبعين الآثار حيثما وجدت . وبجانب أصحاب الحديث كان هناك مجبرة الشام ومجبرة خراسان ، وكان هناك أهل السنة الأوائل وعلى رأسهم عبد الله بن كلاب ، وبجانب هذا أصحاب المذاهب الأربعة ، يقول طاشكبرى زاده : ومضت مدتهم زمن ظهور الاعتزال ، ولعل الله سبحانه وتعالى قدر وجودهم فى زمن أرباب الأهواء ليدفع نورهم ظلم البدع من الدين وتمتاز بحسن عشائرهم أركان الشرع وأساس اليقين[2] » تلك هى البيئة التى عاشها أبو الهذيل العلاف ومدرسته ، وخاض فيها معترك الفرق والمذاهب ، وترك آثاره الكبرى فى التاريخ الفكرى للإسلام حتى الآن .

أما عن تلامذته ، فقد أخرج العلاف « النظام » (توفى عام ٢٣٣هـ) وهو أكبر شخصية معتزلية ، كما سنرى فيما بعد ، وكان النظام بن أخته علاوة على كونه تلميذه ، ويليه فى التلمذة على أبى الهذيل « أبو بكر بن عبد الرحمن بن كيسان الأصم » ، وقد اختلف مع النظام . ولكن أهم تلامذة أبى الهذيل العلاف هو « أبو يعقوب بن عبد الله بن إسحاق الشحام المتوفى عام ٢٢٣ هـ » وقد ذهب صاحب المنية إلى أن رياسة المعتزلة فى البصرة فى وقته انتهت إليه ، ثم من أهم تلامذة العلاف « أبو على بن قائد الأسوارى توفى عام ٢٠٠ هـ » ثم « أبو جعفر ابن مبشر » ، تتلمذ على أبى الهذيل ، ثم انتقلا إلى المردار . ويذكر أيضاً من تلامذة أبى الهذيل « عبد الله الدباغ ويحيى بن بشر الأرجانى » كما عاصر العلاف هشام بن عمر الفوطى (٢٠٠هـ) ومعمر بن عباد السلمى (٢٢٠هـ) وعباد بن سليمان (٢٥٠هـ) وأبو سهل بشر بن المعتمر (٢١٠ هـ) وأبو موسى عيسى بن صبيح المردار[3] .

---

(١) الخياط : الانتصار : ص ١٤٢ .

(٢) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ، جـ ٣ ص ١٩٩ .

(٣) نفس المصدر : ٣٥ ، ٣٨ .

وأخيراً . . نرى أثره الكبير فى طبقات المعتزلة التى تلته بحيث يذكر القاضى عبد الجبار عن أبى هاشم الجبائى «أنه لم يتفق لأحد من إذعان سائر طبقات المعتزلة له بالتقدم والرياسة بعد أبى الهذيل مثله» ، ولقد شعر أبو هاشم الجبائى بعظمة أبى الهذيل فقال : «ليس بينى وبين أبى الهذيل خلاف إلا فى أربعين مسألة» وما كان فى الدنيا – بعد الصحابة – أعظم عنده من أبى الهذيل إلا من أخذ عنه كواصل وعمرو . ونرى أيضاً فى أواخر القرن الرابع «أبا بكر محمد ابن إبراهيم الزبيرى» ينشر الاعتزال فى أصفهان ، يقول القاضى عبد الجبار : إن أبا بكر أخذ الاعتزال عن يحيى بن بشر الإرجانى تلميذ أبى الهذيل ثم نشر طريقة أبى الهذيل فى أصفهان »[1] .

فلسفة أبى الهذيل العلاف

سنحاول تقسيم فلسفة أبى الهذيل العلاف إلى أقسام ثلاثة : مشكلة الألوهية ، مشكلة الطبيعة ، مشكلة الإنسان . هذا مع العلم بأن المشاكل الثلاث متداخلة وتتصل الواحدة بالأخرى . وينبغى أن نلاحظ أيضاً أننا نركب فلسفته خلال شذرات من أقوال وصلت إلينا ، لأننا لم نظفر بعد بأى كتاب من كتبه أو كتب تلميذه النظام ، غير أن الأشعرى فى مقالات الإسلاميين والخياط فى الانتصار والقاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة حفظوا لنا قدراً من عباراته نستطيع فى ضوئها أن نحدد معالم المذهب . وإذا ما انتقلنا إلى كتب الفرق الأخرى كالشهرستانى فى الملل والنحل فإننا نجد أحياناً دقة مطلقة فى نقله عن أبى الهذيل ، وأحياناً يورد بعض الإلزامات على أبى الهذيل وكأنها آراء له . وكذلك يفعل البغدادى فى الفرق بين الفرق والإسفرايينى فى التبصير وابن حزم فى الفصل . ولذلك ينبغى تناول نصوص هؤلاء بحذر وحيطة . ثم إنى أوجه أنظار الباحثين إلى محاولة جمع آراء المعتزلة من كتب الأشاعرة المتأخرين – أمثال فخر الدين الرازى والآمدى ، وكتب العقائد المتأخرة كالمواقف للإيجى والمقاصد للتفتازانى ، وكتب أصول الفقه عامة ، وكتب التاريخ الإسلامى . والآن . . إلى المشكلة الأولى التى خاضها أبو الهذيل العلاف .

---

(١) نفس المصدر : ص ٥٢ .

١ – مشكلة الألوهية

(ا) الذات والصفات :

إن تصور الذات الإلهية عند أبى الهذيل العلاف إنما يدخل فى الإطار العام لتصور الذات عند المعتزلة عامة . ويصور الخياط فكرة العلاف عن الذات الإلهية بأن أبا الهذيل ينفى عن الله تعالى مشابهته لخلقه من كل وجه ، ويثبته واحداً ليس بجسم ، ولا بذى هيئة ولا صورة ولا حد ، وأنه (ليس كمثله شىء) . ويرى الخياط أن أبا الهذيل كان ينكر رأى الرافضة فى الذات بأن الله جسم ذو هيئة وصورة يتحرك ويسكن ، ويزول وينتقل ، وأنه كان غير عالم ثم علم ، وأنه يريد الشىء ، ثم يبدو له فيريد غيره[1] . ومن هنا نرى أن أبا الهذيل العلاف كان ينكر قول هشام بن الحكم معاصره فى أن الله صورة وأن الله جسم . ويبدو أن وصف الله بالجسم والصورة كان منتشراً كما قلنا انتشاراً كبيراً إبان ذلك العصر . وقد بينا حقيقة هذا التعبير – الجسم – فى بحثنا عن المجسمة والمشبهة ونشأتهما فى الإسلام . وكره المعتزلة وأهل السنة والجماعة على السواء وصف الله بالجسمية ، وعابوا على الروافض من ناحية والمجسمة من أهل الحديث من ناحية أخرى « وصفهم للإله بصفات الأجساد المحدثة ، وأن له صورة وجوارح وآلات وأنه تبدو له البدوات »[2] وهذا هو تنزيه العلاف ، تنزيه مطلق كامل لله أمام تجسيم الشيعة والحشوية .

وحين ينتقل العلاف إلى مشكلة الصفات ، يمضى أيضاً فى إطار المعتزلة العام . فلا فرق عنده بين الذات والصفة ، هما شىء واحد : فالله عالم بعلم هو هو ، وقادر بقدرة هى هو ، وحى بحياة هى هو . ويعمم نفس الأمر فى سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه وفى سائر صفاته لذاته[3] وفى موضع آخر يثبت العزة والعظمة والجلال والكبرياء ، وكذلك فى سائر الصفات التى يوصف بها لنفسه ، وأنها هى الله كما قال فى العلم والقدرة تماماً[4] . هذا إذن تصور العلاف لصفات الذات ، وصفات الذات هى الصفات التى يوصف الله بها ولا يوصف بأضدادها ، وهى تختلف عن صفات المعنى ، وهى التى يوصف الله بها المعنى ، أو صفات الفعل التى يوصف الله بها وبأضدادها ، غير أننا نلاحظ أن هذه التقاسيم لم تتضح اتضاحاً

---

(١) الخياط : الانتصار ص ٧ ، ٨ ، ١٤٤ .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول ، ص ١٨٣ والخياط الانتصار ، ص ١٤٦ وفى مواضع أخرى كثيرة .

(٣) الأشعرى مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ١٦٥ .

(٤) نفس المصدر السابق ص ١٧٧ .

كاملا عند أبى الهذيل العلاف ، ولكن مما لا شك فيه أنه توصل إلى مفهوم صفات الذات وأنه اعتبرها هى هى الذات ، وهو يقول : « إذا قلت إن الله عالم أثبت له علما هو الله ، ونفيت عن الله جهلا ، ودللت على معلوم كان أو يكون . وإذا قلت قادراً ، نفيت عن الله عجزاً ، وأثبت له قدرة هى الله سبحانه ودللت على مقدور . وإذا قلت لله حياة أثبت له حياة وهى الله ، ونفيت عن الله موتًا » فهذا إثبات صفات لله هى الله ، ويسلب الذات عن نقائضها ، وهذه هى صفات الذات بالمعنى الفنى الكلامى .

ونتتقل إلى المتشابهات ، ويرى أبو الهذيل العلاف أنه يمكن تفسيرها فى ضوء هذا المنهج ، فوجه الله هو هو الله ، ونفسه هى هو الله . ويتأول ما ذكره الله من اليد أنها نعمته ، يتأول قول الله : « ولتصنع على عينى » أى بعلمى[1] . بل إننا نراه يتأول الرؤية بأنها هى العلم .

نستطيع أن نرى من هذا أن أبا الهذيل يذهب بوحدة الذات الإلهية إلى أقصى حد ، ولا يقبل إطلاقًا أن يحمل على الذات صفة من الصفات مستقلة عنه : فالذات هى كل شىء ، أو الذات والصفات شىء واحد ، أو أن الصفات وجوه للذات ، أما حمل صفة هى غير الذات على الذات ، أو تعدد الصفات التى تحمل على الذات ، فيؤدى إما إلى تثنية الذات ، وإما إلى تعدد الذات . فالصفات إذن — وصفات الذات على الخصوص — هى اعتبارات ذهنية ننظر نحن بها إلى الذات . ومع أن الغاية من تلك المحاولة كانت إثبات التوحيد فى أسمى صورة ، غير أن أهل السنة والجماعة — وكانت طريقتهم إثبات الصفة حتى تكون صورة الله ، تقدس وتعالى ، غنية — اعتبروا محاولة المعتزلة ، والعلاف بالذات ، محاولة غير صحيحة . . . ونرى هجمات الأشاعرة تتلخص فى ناحيتين : الناحية الأولى : المصادر — حاولوا بكل الوسائل أن يبينوا أن المعتزلة تتشابه أو أخذوا كلامها من النصارى أو من الفلاسفة . والناحية الثانية — الإلزامات العقلية على هذا المذهب وما يؤدى إليه من إشكالات فى باب دقيق الكلام وغامضه .

(ب) مصادر نفى الصفات :

أما عن مصادر نفى الصفات ، فإن الإمام أبا الحسن الأشعرى يذكر أن المعتزلة تذهب إلى «نفى صفات الله وأن الله لا صفات له ، لا علم له ولا قدرة له ولا حياة له ولا سمع له ولا بصر له ولا عز له ولا جلال له ولا عظمة له ولا كبرياء له بل يعممون هذا فى سائر صفات الله التى يوصف بها لنفسه ويقرر أبو الحسن الأشعرى — وقد عرف المعتزلة وخباياها — مصدر هذا القول أنهم أخذوه « عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعًا لم يزل — ليس بعالم ولا قادر

(١) نفس المصدر : ص ١٦٥ .

ولاحى ولا سميع ولا بصير ولا قديم — وعبروا عنه بأن قالوا : نقول عين لم يزل[١] » فالأشعرى إذن يعلم صلات المعتزلة « بالمتفلسفة » أى فلاسفة الإسلام الذين تابعوا الرأى الأرسطاليسى الذى يسلب عن المحرك الأول كل الصفات الإيجابية ، ويقتصر عمله الوحيد على تحريك العالم : ويقول أبو الحسن الأشعرى إن المعتزلة — فى نفيهم للصفات — لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره ، فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون لله علم وقدرة وحياة وسمع وبصر ، ولولا الخوف من انكشاف أمرهم على حقيقته ، لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك ، ولأعلنوه ، غير أن خوف السيف وبطش السلطان منعهم من إظهار ذلك[٢]. ومن هذا يجزم أبو الحسن الأشعرى بأخذ المعتزلة نفى الصفات من الفلاسفة الذين عاصرهم المعتزلة إبان ذلك الوقت ، ويقرر أن نفى الصفات عند أبى الهذيل مأخوذ عن أرسطاليس ، ويذكر « أن أرسطاليس قال فى بعض كتبه إن البارى علم كله ، قدرة كله ، حياة كله ، سمع كله ، بصر كله » وقد صادف هذا هوى فى نفس أبى الهذيل فقال : « علمه هو هو وقدرته هى هو »[٣].

وهنا يشير الأشعرى بوضوح إلى مصدر أبى الهذيل العلاف — وهو أرسطاليس . وينبغى أن يحسم المسألة : هل قال أرسطو حقاً إن البارى علم كله ، قدرة كله ، حياة كله ؟ أبداً — لم يقل أرسطو هذا ، ولكن أرسطو يقول « إن الله لا يعلم الموجودات فى أنفسها ، بل يعلمها فى ماهيتها ، فالله علم كله » حقاً وجد هذا عند أرسطو ، ولكن لا فى الصورة التى ذكرها العلاف . من المحتمل — وأبو الهذيل العلاف يخوض « دقيق الكلام ولطيفه » وهو يدعم الفكرة العامة للمعتزلة ، وهى تنزيه الله عن الصفات أو اعتبار الذات والصفة شيئاً واحداً — أنه رأى المتفلسفة أو التراجمة فى رحاب المأمون ينقلون هذا النص ، فاستفاد منه جزئياً ، ولكن ليس هو من فلسفته ، ولم يستخدمه استخدام أرسطو له ، إن نفى الصفات كان قد تقرر من قبل على يد واصل وفى مدرسة واصل من بعده ، والعلاف يفلسفه هنا أو يضفى عليه النسق الفلسفى والروح الفلسفى .

أما الشهرستانى فإنه يرى أن المصدر الأجنبى لأصل التوحيد عند أبى الهذيل هو الفلاسفة « إن أبا الهذيل العلاف قد اقتبس من الفلاسفة فكرة أن الله تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، حى بحياة وحياته ذاته ، وأن هؤلاء الفلاسفة اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ؛ وإنما الصفات ليست وراء الذات معان قائمة بذاته بل هى ذاته ، وترجع إلى السلوب واللوازم . ويقرر الشهرستانى أن ثمة فرقاً ضئيلا بين قول القائل : عالم لذاته لا بعلم ، وبين قول القائل : عالم بعلم هو ذاته ؛ إن الأول نفى الصفة والثانى إثبات ذات هو بعينه صفة ،

---

(١) الأشعرى : مقالات ، جـ ٢ ص ٤٨٣ .

(٢) الأشعرى : مقالات ، جـ ٢ ص ٤٨٣ .

(٣) نفس المصدر : ص ٤٨٤ .

هى بعينها ذات . بل يرى الشهرستانى أن إثبات أبى الهذيل لهذه الصفات وجوه للذات ، كما ذكر عنه ، إنما يقرب فكرته من أقانيم النصارى أو أحوال أبى هاشم »[١] : فمصدره فكرة التوحيد عند أبى الهذيل فى رأى الشهرستانى هى : إما الفلاسفة وإما النصارى .

أما مصدره الفلسفى اليونانى الذى يشير إليه هنا الشهرستانى فهو الأفلاطونية المحدثة ، وهى التى تقول إن الواحد على قمة الوجود لا كثرة فيه . وقد اعتنق هذه الفكرة الأفلاطونية الحديثة فلاسفة الإسلام المشاؤون ابتداء من الكندى ، على أن الشهرستانى نفسه يرى أن هناك فرقاً دقيقاً بين القولين . فالفلاسفة يقولون إن الله عالم بذاته لا بعلم ، أى أنهم يعتبرون الذات والعلم شيئاً واحداً . . إن هذا القول ينفى وجود الصفة نفياً تاماً ، علاوة على أنه يقرر أن الله لا يعلم غير ذاته : ولا يعلم غيره من الموجودات ؛ وقد أداهم هذا إلى إنكار علم الله بالجزئيات . أما أبو الهذيل فيقول بإثبات ذات هى بعينها صفة ، أو إثبات صفة هى بعينها ذات . إنه حاول إلى حد ما الإبقاء على وجود الصفات . ولست أقصد بهذا أنه جعل للصفة وجوداً مستقلاً . : إن المذهب المعتزلى على هذا الأساس يفقد كل خصائصه ، إنما أقصد أن أبا الهذيل العلاف حاول السمو بوحدة الله فوق كل اعتبار ، ولكنه راعى فى الوقت عينه ما للصفات من قيمة فى النصوص الدينية . وما يذكر فى الكتاب والأخبار من الأسماء ، وخاصة ما يعرف بالأسماء الحسنى : فاعتبر تلك الأسماء أو الصفات وجوها للذات ، أو هى الذات . ويلاحظ أيضاً أن أبا الهذيل العلاف يقرر أن الله عالم بعلم وعلمه ذاته ، ومعنى هذا أن الله يعلم ذاته ، ويعلم غير ذاته . وهنا يختلف أيضاً مع الفلاسفة . . إن الله عند الفلاسفة يعلم ذاته فقط .

ونلاحظ أيضاً أن الشهرستانى يعتبر وجوه الذات عند أبى الهذيل هى بعينها أقانيم النصارى ؛ فالنصارى تقول فى أسرارها المقدسة : « واحد فى ثلاثة ، جوهر واحد وثلاثة أقانيم » والأقانيم عناصر ظاهرة واضحة المعالم بجانب الجوهر القديم وهى قديمة مثله ، ويرى الشهرستانى أن وجه الذات هى هى نفس الفكرة ، وهذا تجن من هذا العالم الكبير ، إن ثمة فرقاً شاسعاً بين وجوه الذات عند أبى الهذيل وبين السر المقدس المسيحى . . إن « وجوه الذات » — وهو تعبير لم أجده عند أبى الهذيل . ولعله إلزام من أعداء المعتزلة — يعنى أن الذات واحدة لا تعدد فيها بحال . إن نظرت إليها من وجه المقدورات فهى قدرة ، ومن وجه المعلومات فهى علم ، ومن وجه المرادات فهى إرادة . . « معنى أن الله عالم معنى أنه قادر ومعنى أنه حى أنه قادر ، وهذا له لازم إذا كان لا يثبت للبارى صفات هى هو ولا يثبت إلا البارى فقط » . . هذه أقواله ينقلها الأشعرى . بل يقول الأشعرى « وكان إذا قيل له ، فلم اختلفت الصفات ، فقيل عالم وقيل قادر وقيل حى ؟ قال لاختلاف المعلوم والمقدور »[٢] .

---

(١) الشهرستانى : الملل ، جـ ١ ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٢) الأشعرى : مقالات ، جـ ٢ ص ٤٨٣ .

أما أحوال أبي هاشم الجبائي التي ورد ذكرها في النص فهي – في إيجاز – صفات لله وراء الذات لا موجودة ولا معدومة ، وعلى حيالها لا تعرف كذلك . ويشير الشهرستاني أيضاً إلى أن أبا هاشم الجبائي أخذ كثيراً من أقواله عن الفلاسفة واتهمه المعتزلة أنفسهم ، كما قلنا بأنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وعلوم الأوائل، إن أبا هاشم الجبائي تأثر بلا شك في كثير من أقواله بالشيخ القديم أبي الهذيل العلاف ، وإن وجوه الذات أدت به إلى القول « بالأحوال » ، ولكن الأحوال ليست فكرة فلسفية يونانية كما توهم الشهرستاني . إنها خروج على القانون المنطقي الأرسططاليسي – قانون الثالث المرفوع ، فهي إثبات وسط بين النقيضين [1] .

(ج) إلزامات خصوم المعتزلة على فكرة التوحيد :

أما الإلزامات على مذهب أبي الهذيل العلاف في التوحيد فيورد لنا الأشعري الإلزام الآتي : وكان إذا قيل له حدثنا عن علم الله سبحانه الذي هو الله .. أتزعم أنه قدرته ؟ أبى ذلك . فإذا قيل له : فهو غير قدرته ؟ أنكر ذلك . وهذا نظير ما أنكره أقوال مخالفيه من أن علم الله لا يقال هو الله ولا يقال غيره . أما مخالفيه هؤلاء فهم السنة والجماعة ، وعلى رأسهم عبدالله بن كلاب ، بل يذكر الأشعري صراحة أن أبا الهذيل العلاف انتهى إلى قول : هو القدرة ، وخطأ أن يقال هو القدرة ، وخطأ أن يقال هو غير القدرة ، وهو نحو ما أنكر من قول عبد الله بن كلاب » [2] .

ويورد ابن الراوندي إلزاما على أبي الهذيل العلاف بأن أبا الهذيل اعتل في نهاية علم الله بقول الله : (والله بكل شيء عليم) ، وفسر أبو الهذيل هذا بأن علم الله ذو غاية لا يتجاوزها ، إذ الكل يستلزم الحصر والنهاية . ولكن الخياط يرد على هذا بأن أبا الهذيل لم يقل إن علم الله ذو غاية ونهاية ولا إنه محصور ولا محدود ، وذلك أن علم الله عند أبي الهذيل هو الله – فلو قال بأن علم الله متناه لقال بأن ذات الله متناهية ، وهذا شرك عند أبي الهذيل . إن أبا الهذيل كان يقول إن المحدثات ذوات غايات ونهايات محصاة معدودة لا يخفى على الله منها شيء ، وأن الله لا يدخل في هذا الكل ، إنه متعال عن الكون يسمو عليه . فالكل في الآية القرآنية هي للأشياء المحدثات ، وعمومية الكل إنما لهذه الأشياء الأخيرة : « إن الخبر خارج من حكم خبره وإنه غير متناه ووجب أن يكون لكل شيء سواه كل ، وأنه متناه لعموم الخبر ، وذاك نظير قوله : « إن الله على كل شيء قدير » [3] .

ويورد لنا ابن الراوندي إلزاما آخر عليه وهو أن العلاف كان يزعم أن علم الله هو الله وأن

---

(١) نفس المصدر : ص ٤٨٤ .

(٢) نفس المصدر السابق : ص ١٧٧ .

(٣) الخياط : الانتصار ، ص ١٢٣ ، ١٢٥ .

قدرته هى هو ، فكأن الله — على قياس مذهبه — علم وقدرة ، إذا كان هو العلم والقدرة .

ويرد الخياط شارحاً لمذهب أبى الهذيل بأن أبا الهذيل لما صح عنده أن الله عالم فى الحقيقة ، وفسد عنده أن يكون عالما بعلم قديم على ما قالته النابتة ، وفسد أن يكون عالما بعلم محدث على ما قالته الرافضة ، صح عنده أنه عالم بنفسه ، ثم وجد القرآن قد نطق بأن له علما فقال : (أنزله بعلمه) . هذا معناه ، وإنما هذا غلط فى اللفظ فقط ، وأما قول الجاهل — أى ابن الراوندى — فكأن الله على قياس مذهبه « علم وقدرة » فإنه خطأ عند أبى الهذيل أن يقال إن الله علم وقدرة ، فإنه إذن يثبت الذات عالمة لا بعلم قديم ولا بعلم محدث ، كما ينكر أن الله علم وقدرة[1] .

ويتساءل الأشعرى : « وكان إذا قيل له : إذا قلت إن علم الله هو الله ، فقل إن الله تعالى هو علم ، ناقض ولم يقل إنه علم ، مع قوله إن علم الله هو الله »[2] . ولكن يبدو الأمر دقيقاً وغامضاً . . من دقيق الكلام وغامضه ويشرحه أبو الهذيل فى نص رائع حفظه لنا الخياط « ولقولى هذا نظائر عند أهل التوحيد ، وذلك أنهم بأجمعهم يقولون : إن وجه الله هو الله لأن الله قد ذكر الوجه فى كتابه فقال (إنما نطعمكم لوجه الله) وما أشبه هذا من القرآن ، وقد فسد أن يكون الله وجه هو بعضه ، أو وجه صفة له قديم معه ، جل الله تعالى عن ذلك ، فلم يبق إلا أن وجهه هو هو ، كما يقال : هذا وجه الأمر وهذا وجه الرأى وهذا الأمر نفسه ، وهذا هو الرأى نفسه . فلما كان هذا هكذا وفسد أن يقال : إن الله وجه وإن الأمر وجه وإن الرأى وجه ، فكذلك قلت أنا : إن علم الله هو الله ، كما قال : قائلكم إن وجهه هو هو : وفسد أن يكون جل ذكره علما بمثل ما فسد عندكم أن يكون وجها »[3] ومن الواضح أن هناك براعة عقلية ، ولكن هناك فرقاً كبيراً بين الوجه فى الآية المذكورة — وهى حقاً إشارة إلى ذات الله فقط ، إشارة بلاغية — وبين حقيقة العلم ، فإن الله عالم ، والعلم صفة للعالم ، والعلم ليس حادثاً كعلم الحادثات منا ، بل هو قديم ، وليس هو الذات ، وليس هو غير الذات ، ولكنه صفة قائمة بالله .

والإلزام الأخير الذى نورده هنا ذكره لنا أيضاً أبو الحسن الأشعرى وهو يحاول أن يلزمه بما ألزم هو به الثنوية : « كان أبو الهذيل يسأل الثنوية فيقول لهم : إن قلتم إن تباين النور والظلمة هو هما ، وإن امتزاجهما هو هما ، فقولوا إن التباين هو الامتزاج ! ! وكان يسأل من يزعم أن طول الشىء هو هو وكذلك عرضه : هل طوله هو عرضه ؟ . وهذا راجع عليه فى

---

(١) الخياط : الانتصار ، ص ٧٥ ، ٧٦ .

(٢) الأشعرى : مقالات ، ج ٢ ص ٤٨٤ .

(٣) الخياط : الانتصار ، ص ٢٦ .

قوله إن علم الله هو الله وإن قدرته هى هو ، لأنه إذا كان علمه هو هو وقدرته هى هو ، فواجب أن يكون علمه هو قدرته ، وإلا لزم التناقض ، كما لزم أصحاب الاثنين »[١] .

وهذا أيضًا من دقيق الكلام وغامضه ، يقبض عليه الأشاعرة ويقذفونه به كما قذف به أعداءه . . إنه أثبت الاتحاد من ناحية ، وأنكره من ناحية ، إنه يجعل الصفة هى الذات ، ولكنه من ناحية أخرى يجعلها غير الذات . إنه يقترب إلى حد ما خلال الإلزامات من مذهب أهل السنة والجماعة[٢] .

ولكن حسب أبي الهذيل العلاف أنه أراد التوحيد فى أبهى صورة ، فتنكب ، أو لم يصل إلى الحقيقة كاملة كما وصل إليها أهل الحق فى الإسلام . . الأشاعرة :

(د) العلم والقدرة :

العلم والقدرة هما أهم صفات الذات عند المتكلمين . وقد رأينا أن أبا الهذيل يجعلهما والذات شيئًا واحداً . ولكن كيف تتحقق هاتان الصفتان ؟ أو بمعنى أدق : هاتان الصفتان أو الذات عالمة وقادرة ، تتصلان بالمعلوم والمقدور ، والمعلوم والمقدور محدثان وصفتان للمحدثات فكيف تتناولهما الذات الإلهية العالمة القادرة ؟ يرى ابن الراوندى أن أبا الهذيل كان يقول : « إن لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية ، تنتهى إليهما لا تتجاوزها قدرته ، ولا يتعداها علمه » ؛ ومعنى هذا أن للعلم الإلهى والقدرة الإلهية غاية ونهاية ؛ وبما أن العلم والقدرة هما الذات فللذات نهاية[٣] .

ولكن لم يكن هذا رأى العلاف فى العلم الإلهى . يذهب أبو الهذيل إلى أن الله يعلم نفسه ، وأن نفسه ليست بذات غاية ولا نهاية . فعلمه إذن لا غاية له ولا نهاية . ولكن ما يقدر عليه الله ويعلمه فله غاية ونهاية فى العلم والقدرة عليه والإحصاء له ، فليس يخفى على الله منه شىء ، ولا يعجزه شىء منه . وإن أراد السائل أن له غاية ونهاية إلى زوال وفناء ونقص فلا ، فعلم الله إذن لا غاية له ولا نهاية إذا كنا بصدد الذات . ولكن إذا كنا بصدد الموجودات فهو له غاية ينتهى إليها وهى الموجودات ، وهو يريد بهذا أن يميز بين القديم والمحدث ، فإن للأشياء المحدثات كلا وجميعًا وغاية ينتهى إليها فى العلم بها والقدرة عليها ، فلما كان القديم ليس بذى غاية ولا نهاية ولا يجرى عليه بعض ولا كل ، وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وأن يكون له كل وجميع ، أى أن المحدثات تتكون من أجزاء ، وما تكون من أجزاء فله غاية ينتهى

---

(١) الأشعرى : مقالات . . ج ٢ ص ٤٩٥ .
(٢) الخياط : الانتصار ص ٩ .
(٣) الانتصار ص ١٠ .

إليها ، إذ أن وجود الأجزاء يستلزم تحقيق الغاية . أما إذا وجدت الأجزاء بدون الغاية لجاز أن توجد الغاية بدون أن توجد الأجزاء وكلا الاثنين محال . أما القديم فلا تركيب فيه من أبعاض أو أجزاء ، بل هو وحدة بسيطة لا تعدد فيها ، ومن ثمة لا يمكننا القول بأن له غاية أو نهاية أو كلاً أو جميعاً .

ويورد الخياط عبارة أبي الهذيل نفسه : « ووجدت المحدثات ذات أبعاض وما كان كذلك فواجب أن يكون له كل وجميع » ولو جاز أن تكون أبعاضا لا كل لها ، جاز أن يكون كل وجميع ليس بذى أبعاض ، فلما كان هذا محالا كان الأول مثله »[1] وقد استند أبو الهذيل على الآيات الآتية : « إن الله على كل شىء قدير » ، « بكل شىء عليم » ، « بكل شىء محيط » ، « وأحصى كل شىء عدداً » ويستنتج أنه ثبت بقول الله أن للأشياء كلا وأثبت تعالى نفسه عالما به محيطًا له ، والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمتناه ذى غاية ، ويورد أبو الحسن الأشعرى نفس النصوص : وكان يقول إن لمقدرات الله ومعلوماته مما يكون ومما لا يكون كلا وغاية وجميعاً ، كما أن لما كان كلا وجميعاً » . وفى نص آخر « إن ما يقدر سبحانه عليه من اللطف غاية وكل وجميع » . وفى نص ثالث « إن لمعلومات الله كلا وجميعًا ، ولما يقدر الله عليه كل جميع »[2] .

كان الغرض من كل هذا — كما قلنا — أن يميز أبو الهذيل العلاف بين القديم والمحدث ، فكل من المحدثات له غاية ينتهى إليها . وبالتالى ينتهى العلم بها إلى غاية المحدث ، ولكن علم الله متجلد . غير أن ما تنكب فيه الطريق هو قوله إن ما يقدر عليه من اللطف له غاية . وأهل السنة يؤمنون بأن فعل الله لا يتناهى ، أو بمعنى أدق إن من الممكن التسليم — وهذا ما لم يفعله أهل السنة والجماعة — بأن علم الله يتناهى فى إحاطته بالمعلومات ، ولكن قدرة الله بالمعلومات لا تتناهى عقلا ، يقدر على المقدور وعلى غير المقدور ، ويقدر على أضعاف أضعافه إلى مالا نهاية . . .

(ه) سكون أهل الجنة :

ولكن إذا كان للأشياء نهاية وللأشياء كل وجميع وغاية ، ولمقدرات الله نهاية ، فإن أعمال أهل الجنة تنتهى إلى غاية ونهاية ، يقول أبو الهذيل : إذا انتهى أهل الجنة إلى آخر الحركات التى أثبتنا لها كلا محصى محاطا به ، جمعت فيهم اللذات كلها : لذة الجماع ولذة

---

(١) الخياط الانتصار ص ١٠ .

(٢) الأشعرى : مقالات ، ص ٤٨٥ ، ٥٧٦ ، ١٦٣ .

الأكل والشرب وغيرها من اللذات . وصاروا فى الجنة باقين بقاءاً دائماً ؛ وساكنين سكوناً باقياً ثابتاً لا يفنى ولا يزول ولا ينفد ولا يبيد[١] . وفى نص آخر يقول أبو الهذيل « إن أهل الجنة تنقطع حركاتهم فيسكنون سكونا دائماً . ويكونون سكونا بسكون باق ، متلذذين بلذات باقية »[٢] . ويذكر الكعبى أن أبا الهذيل كان يذهب إلى « أن حركات أهل الجنة تنقضى ؛ فيصيرون إلى سكون دائم ، ثم تصير إليهم اللذات . وهم لا يتحركون »[٣] .

وقد أزعجت فكرة السكون المطلق – تدور على أهل الجنة – مفكرى الإسلام فيقول الشهرستانى إن العلاف يذهب إلى « أن حركات أهل الخلدين تنقطع ، وأنهم يصيرون إلى سكون دائم خموداً ؛ أو تجتمع اللذات فى ذلك السكون لأهل الجنة ، أو تجتمع الآلام فى ذلك السكون لأهل النار » ويرى الشهرستانى أن هذا يشبه مذهب جهم إذ حكم بفناء الجنة والنار . ويذهب إلى أن السبب الذى دعا العلاف إلى هذا أنه ألزم فى مسألة حدوث العالم بأن الحوادث التى لا أول لها كالحوادث التى لا آخر لها ، إذ كل واحدة لا تتناهى . فأجاب إنى لا أقول بحركات لا تتناهى أولا ، بل يصيرون إلى سكون دائم ، وكأنه ظن أن ما ألزم فى الحركة لا يلزمه فى السكون[٤] .

أما البغدادى فيرى ، وكذلك الأشعرى قبله ، أن قول العلاف بفناء مقدورات الله – حتى لا يكون الله بعد فناء مقدوراته قادراً على شىء – أداه إلى قوله بفناء نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار ، وحينئذ يبقى أهل الجنة وأهل النار خامدين لا يقدرون على شىء . ولا يقدر الله فى تلك الحالة على إحياء ميت ولا على إماتة حى ، ولا على تحريك ساكن ولا تسكين متحرك ، ولا إحداث شىء ولا على إفناء شىء . مع صحة عقول الأحياء فى ذلك الوقت » .

وفكرة أبى الهذيل هذه فى نظر البغدادى أكثر تغاليا وشراً من فكرة جهم ، إذ أن جهما حين نادى بفكرة فناء الجنة والنار ، لم يناد بأن الله غير قادر بعد إفنائهما على خلق مثلهما ؛ ولكن أبا الهذيل يقرر أن الله غير قادر بعد فنائهما على أن يخلق أمثالهما[٥] .

ويبدو أن مصدر هذا النقد هو ابن الراوندى ، إذ أن صاحب الانتصار أورد نص ابن الراوندى . وهو يشبه تماما قول البغدادى ، ويرد الخياط بأن أبا الهذيل كان يرى « أن الله إذا فعل بقاءهم وسكونهم استحال أن يقال : هو قادر على أن يفعل بهم ما قد

(١) الخياط : الانتصار ، ص ١٠ .
(٢) أبو الحسن الأشعرى : مقالات ، جـ ٢ ص ٤٧٥ ، ٤٨٥ .
(٣) الكعبى : مقالات ص ٧٠ .
(٤) الشهرستانى : الملل ، جـ١ ص ٦٨ ، ٦٩ .
(٥) البغدادى : الفرق ص ٧٣ .

فعله ، وأن يوجد فيهم ما أوجده ، ولكنه كان قبل أن يخلق البقاء لهم والسكون فيهم قادراً على خلق البقاء وخلق السكون وعلى أضدادهما ، فلما خلق الحياة لهم والبقاء والسكون ، استحال القول بأن الله يقدر على أن يفعل الحياة التى قد فعلها والسكون الذى قد فعله ، أو البقاء الذى أوجده أو أضدادهما من الإفناء والحركة والموت » . أى أن قدرة الله محددة بخروج الفعل ، فإذا خرج الفعل من القدرة ، خرج ضده منها بخروجه[1] .

ويتهم ابن الراوندى العلاف بأنه يتناقض هنا مع نفسه : فيقول بأنه « يزعم أنه لا يقدر على العدل من لا يقدر على الجور ، ويلزم أصحاب النجار (أى المجبرة) أن يزعموا أن الكافر لم يفعل الكفر ، إذا كان غير قادر على خلافه » . ونحن هنا فى أعماق دقيق الكلام وغامضه ، إن العلاف يلزم النجارية المجبرة بأن الكافر لم يفعل الكفر إذا لم يكن بمستطيع لغير الكفر ، فقدرته إذن معدومة ، وكذلك قدرة الله معدومة ، إذا لم يكن يستطيع تحريك أهل الجنة بعد أن خلق لهم السكون .

ولكن الخياط يورد نصوص أبى الهذيل العلاف ، وهى توضح المسألة :

يقول أبو الهذيل : « إذا كان الكافر عندكم غير قادر على الخروج من الكفر الذى هو فيه ، فقد صح أنه ليس بمختار ولا فاعل له ، بل هو مضطر إليه ، مجبر عليه ، لأن القادر على الفعل هو القادر على تركه . فالكافر – من هذه الوجهة من النظر – غير فاعل إطلاقاً ، وقدرته معدومة ، لأنه لا يستطيع الخروج من الفعل ، والمستطيع من يقدر على الفعل وعلى ضده ، « فإذا صحت القدرة على أمر من الأمور صحت على تركه ، وإذا انتفت عن تركه انتفت عنه . والمجبرة أحالت فى تثبيتها القدرة على أحد الضدين ، ونفيها إياها عن الآخر » ، فالكافر عند المجبرة محال أن يفعل الشىء أو ضده بل قادر على شىء واحد : أما أبو الهذيل فإنه لما نفى الضدين فإنه نفاها عن الضد الآخر ، وهذا سبيل القدرة إذا صحت على فعل ، صحت على ضده ، وإذا انتفت عن فعل ، انتفت عن ضده فالله إذن ، فى حالة سكون أهل الخلدين ، كان قادراً قبل سكونهم أن يبقيهم أو يسكنهم ، وكانت قدرته تمتد على الفعل وعلى ضد الفعل ، فلما خرج الفعل ، خرجت القدرة ، فلم يعد بقادر على إحيائهم أو غير إحيائهم ، فالقدرة هنا نفيت عن كلا الضدين معا .

أما عن تشبية فكرة أبى الهذيل العلاف بفكرة جهم بن صفوان فينكرها الخياط : إن أبا الهذيل يؤمن بقول الله (أكلها دائم) وقوله (خالدين فيها أبداً) . ويرى الخياط أن أبا الهذيل كان يؤمن بأن أكل أهل الجنة وشربهم وتزاورهم وجميع لذاتهم باقية مجتمعة فيهم لا تفنى

(١) الخياط : الانتصار ص ١٠ .

ولا تنقضى ولا تزول ولا تبيد ، بينما يرى جهم مستنداً على الآية القرآنية (هو الأول والآخر) أن الأول هو الذى كان ولا شىء ، والآخر هو الذى يبقى ولا شىء معه[(١)] .

والآن . . . ما هى الغاية التى كان أبو الهذيل العلاف يرمى إليها بقوله « إن لمقدورات الله ومعلوماته نهاية » ؟ إن من العجيب أن أشد أعداء المعتزلة ! وهو البغدادى ، يقدم إلينا نصاً يكشف لنا عن موقف أبى الهذيل فى الدفاع عن الإسلام ضد أعدائه ، إذ يرى البغدادى أن أبا الهذيل قد قصد بنظريته فى السكون إبطال قول الدهرية فى قدم الحركة وسرمديتها ، يقول : « إن أبا الهذيل العلاف ذكر فى كتابه المعروف بالقوالب بابا فى الرد على الدهرية ، وذكر فيه قولهم للموحدين إذا جاز أن يكون بعد كل حركة سواها لا إلى آخر ، وبعد كل حادث ، حادث آخر لا إلى غاية ، فهلا صح قول من زعم ألاّ حركة إلا وقبلها حركة ، ولا حادث إلا وقبله حادث لا عن أول ولا حالة قبله ؟ وأجاب عن هذا الإلزام بتسويته بينهما وقال : كما أن الحوادث لها ابتداء لم يكن قبلها حادث، كذلك لها آخر لا يكون بعده حادث . ولأجل هذا قال بفناء مقدورات الله عز وجل »[(٢)] :

وهنا تتبين لنا العلة فى فكرة أبى الهذيل عن فناء مقدورات الله ، وتأدية هذه الفكرة إلى فكرة السكون . أراد أبو الهذيل أن ينكر فكرة قدم الحركة عند الدهرية ، ويبدو أن الدهرية هؤلاء كانوا طائفة من الثنوية اعتنقت فكرة ديمقريطس فى الذرات وأنها متحركة أبدية ، أو أن الحركة غير متناهية .

ومن المحتمل أيضاً أن أبا الهذيل كان ينكر الفكرة الأرسطاليسية فى أن حركة العالم أبدية . ويبدو أن النزاع قد استعر بين طائفة الدهرية وبين المسلمين ، وأنهم قد حاولوا إثبات قدم الحركة وسرمديتها ، قياسا على فكرة الإسلام ، بأن الجنة والنار أبديتان . وأن حركات أهلها لا تنقطع ، فأعلن أبو الهذيل — خلال بحث دقيق فى القدرة — أن المقدورات تنتهى ، وبالتالى تنتهى حركات أهل الخلدين إلى سكون مطلق :

وقد تتبع أبو الحسين الخياط آراء فلاسفة المعتزلة بعد أبى الهذيل العلاف فى موضوع الحركة ، بدءها واستئنافها ونهايتها . وفيه أثر أبى الهذيل وبراعته الكبرى فى وضع المذهب المعتزلى فى صورته النهائية . وكان عمل من تلاه من المعتزلة — فى هذا النطاق الدقيق — التفسير فحسب .

وأخيراً نتساءل : هل هناك مصدر لفكرة سكون أهل الخلدين ؟ إن الفكرة تبدو رائعة

---

(١) الخياط : الانتصار ، ص ١١ ، ١٢ .

(٢) البغدادى : الفرق ص ٧٤ .

أصيلة واستندت على أساس فلسفى . ولكن يبدو أن الصابئة تناولوها من قبل ، فذهبوا أيضًا إلى أن العذاب ينقطع ويصير الجميع إلى رحمة الله . كما أن بعض الطوائف اليهودية تذهب إلى أن الجنة والنار يفنيان ألف سنة ويصير أهل الجنة ملائكة وأهل النار رمما[١] . ولكن لا أجد أى صلة بين فكرة سكون أهل الخلدين عند أبى الهذيل ، وبين الفكرة اليهودية أو الصابئية .

(و) القدرة وفعل الأصلح :

بينما يذهب أهل السنة والجماعة إلى أن قدرة الله تتناول كل شىء ، فهو الفاعل على الحقيقية ، وأن ما يقدر عليه من اللطف لا غاية له ولا نهاية ، ولا لطف يقدر عليه إلا وهو يقدر على ما هو دونه . ويذهب المعتزلة إلى أن ما يصدر عن الله هو فعل واحد . . فعل ما هو أصلح .

وإذا كانت القدرة هى الذات ، والذات هى الكمال النهائى ، فلا يصدر عن الذات إذن إلا ما هو أكمل : وقد وضع أبو الهذيل أصول مذهب فعل الأصلح ونفى عنه فعل ما هو دون . . ولكن هل يستطيع الله فعل ما هو دون ؟ ذهب أبو الهذيل إلى أن الله يستطيع فعل هذا الفعل ولكن لا يفعله ، بل يقدر على فعل ما هو دونه ، ولا يفعله ، ولكنه يفعل ما هو أصلح منه ، أو بمعنى أدق ليس هناك أصلح من فعل الله « إن فعل ما هو دون من الصلاح مع فعل الأصلح من الأشياء فساد ، والله سبحانه وتعالى لو فعل ما هو دون ، ومنع ما هو أصلح ، لكان جميعًا فسادًا ، ولا يقال يقدر الله سبحانه على فعل ما هو أصلح مما فعل ، إنه لو قدر على ذلك ، كان فعل ما هو أصلح أولى ، والله سبحانه لا يدع فعل ما هو أصلح لأنه أولى به »[٢] .

تلك هى فكرة فعل الأصلح عند أبى الهذيل ، وهى التى تفترض على الله فعل الأصلح ، فمن الفاعل لما هو دون ؟

يجيب أبو الهذيل : هو الإنسان ، إن الله يقدر على الظلم والجور والكذب وعلى أن يجور ويظلم ويكذب . . ولكن « محال أن يفعل الله ذلك ، لأن ذلك لا يكون إلا عن نقص ولا يجوز النقص على الله » « ولم يخلق الله الخلق لحاجة به إليهم ، وإنما خلقهم ، لأن خلقه لهم حكمة ، وإنما أراد منفعتهم ، وليس ببخيل تبارك وتعالى ، فمن ثم لم يجز أن يدع ما هو أصلح ويفعل ما هو دون ذلك »[٣] .

---

(١) المقدسى : البدء والتاريخ جـ ١ ص ١٩٩ .

(٢) الأشعرى : مقالات ، جـ ٢ ص ٤٨٣ .

(٣) نفس المصدر .. ص ٤٨٤ .

كان لا بد للمعتزلة من الذهاب إلى هذا ، إلى تقييد قدرة الله وحريته ، ما دامت قدرته هى ذاته ، ثم ما دامت المعتزلة أيضًا تقرر « حرية الإنسان » ، فقدرة الإنسان وحريته تخصص القدرة الإلهية . إن الله يقدر الناس على ما يعرفون كيفيته من حركة وسكون وأصوات وآلام ولذات ، أى ما لهم القدرة على تحقيقه ، أما ما لا يعرفون كيفيته كالألوان والطعام والحياة والموت والعجز فلا يمكن أن يقدرهم الله عليه ، لأن لا يجوز أن يفعله الإنسان[1] . ولكن إذا أقدر الله الناس على عمل من الأعمال ، هل تبقى له القدرة عليه ، ينكر العلاف هذا « لأنه محال أن يكون مقدور واحد لقادرين »[2] .

إن اعتناق مذهب الحرية الإنسانية أوقع المعتزلة عامة والعلاف على الخصوص فى القول بأن الله لا يقدر إلا على نوع واحد من الأفعال . وهذا ما دعا أهل السنة والجماعة إلى القول بأن المعتزلة ضحوا بعموم القدرة الإلهية لتمجيد الإنسان . ولكن أبا الهذيل العلاف لا يذهب إلى تقييد قدرة الله فى الخلدين إنها تمتد على حركات أهل الخلدين ، ذلك أن الآخرة ليست دار تكليف بل دار جزاء ، دار وعد ووعيد ، فالله إذن يرغم الناس فى الآخرة على صدق يكونون به صادقين وكلام يكونون به متكلمين . ولو كان يجوز منهم اختيار على صحة عقولهم ، لكانوا مأمورين منهيين ، ولو كانوا كذلك لوقعت منهم المعصية ، فأفعالهم جميعًا كلها ضرورية لا قدرة للعباد عليها ، وكلها مخلوقة لله تعالى » . فأبو الهذيل إذن — كما يعبر الشهرستانى عنه — قدرى الأولى جبرى الآخرة .

قد هاجم ابن الراوندى أبا الهذيل العلاف فى اعتباره أهل الجنة مجبرين مسلوبى الاختيار فيقول : « وقد كان أبو الهذيل يزعم أن أهل الجنة ، مع زوال الآفات عنهم وصحة عقولهم وأجسادهم ، لا يقدرون على قليل من الأفعال ولا كثير ، وإنهم مضطرون إلى ما هم فيه من حركة أو سكون أو قيام أو قعود أو نظر أو استماع أو شم أو تناول أو إعطاء أو كلام أو سكوت وأنهم بمنزلة الحجارة التى إن حركت تحركت ، وإن تركت وقفت على حال واحدة ، لن يزالوا عنده هكذا حتى يرد عليهم السكون الدائم الذى هو آخر ما فى قدرة الله عنده ، فإذا ورد عليهم صاروا وربهم فى حالة واحدة فى استحالة الأفعال منهم : ومن قال اليوم عند أبى الهذيل وأصحابه : إن الله يقدر فى وقت الكون على فعلة واحدة أو كلمة أو على تغيير حال بعض خلقه فقد أخطأ »[3] . ونرى من هذا النص أن ابن الراوندى يصور مذهب أبى الهذيل العلاف فى جبر أهل الخلدين ، على أنه تقييد من قدرة الله وحريته ، إنهم لا يستطيعون فعلا من الأفعال —

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٥٦٥ .

(٢) نفس المصدر .. نفس الصحيفة ، ص ٥٤٩ .

(٣) الشهرستانى : الملل ، ج ١ ص ٦٨ .

حركة كان أم سكونا ، إنهم كالحجارة إن حركها محرك تحركت ، وإن أسكنها موجود سكنت . . هم والحجارة سواء ، مسلوبو الإرادة ، ثم يرد عليهم السكون الدائم فيسكنون ، وهو آخر قدرة الله عليهم ، إذ لا قدرة له بعد على تحريكهم أو تسكينهم ، فلا يستطيعون فعلا ، وأن الله أيضًا لا يستطيع فعلا [١] .

ولكن الخياط يرد على ابن الراوندى ويعرض فكرة أبى الهذيل العلاف عرضًا ممتازاً ، إن أبا الهذيل كان يقرر أن الدنيا دار عمل وأمر ونهى ومحنة واختيار ، والآخرة دار جزاء وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهى ولا محنة ولا اختيار . ثم يورد الخياط أقوال أبى الهذيل نفسها : « قال أبو الهذيل : فأهل الجنة فى الجنة يتنعمون فيها ويلذون . والله تعالى المتولى لفعل ذلك النعيم الذى يصل إليهم ، وهم غير فاعلين له . ولو كانوا فى الجنة مع صحة عقولهم وأبدانهم يجوز منهم اختيار الأفعال ووقوعها منهم ، ولكانوا مأمورين منهيين ، ولو كانوا كذلك لوقعت منهم المعصية ، ولكانت الجنة دار محنة وأمر ونهى ، ولم تكن دار ثواب ، وكان سبيلها سبيل الدنيا . وهذا الإجماع يوجب ما قلت » . ويعلق ابن الراوندى : أن هذه حجة أبى الهذيل فى نفيه أن يكون أهل الجنة يفعلون فى الحقيقة »[٢] .

ونحن نلحظ أن أبا الهذيل لم يحل المسألة أبداً ، وهى هل فى قدرة الله أن يحركهم مرة ثانية ؟ إن سياق المذهب يؤدى إلا أن الله لا يقدر على فعل ذلك !

يرد الخياط على قول ابن الراوندى : إن أهل الجنة عند أبى الهذيل بمنزلة الحجارة : بأن الحجارة موات ليست بحية ولا عالمة ، وأهل الجنة عند أبى الهذيل أحياء عقلاء ، فلا شبه بينهم وبين الحجارة ، أما أنهم أصبحوا إذن وربهم بمنزلة واحدة فى استحالة الفعل منهم ، فكذب على العلاف ؛ إن الله عنده « ليس كمثله شىء » إن الإنسان يقر بأنه ليس بملك ولا جان ، والله أيضًا ليس بملك ولا جان ، فهل نستنتج من هذا أن الإنسان والله بمنزلة واحدة ؟ يريد الخياط أن يقول إننا ننفى عن الإنسان والله أنهما ملك أو جان . فهل يكفى هذا القول بأن الإنسان مساو لله ، وهو والله شىء واحد ؟ !

ومهما كان الأمر ، وردود أبى الهذيل والخياط ، فمن الواضح تماما أن قدرة الله عند المعتزلة مقيدة بقدرة الإنسان . يستطيع الله فعل الأصلح فقط ، وليس فى قدرته فعل إلا ما هو أصلح ، والإنسان يستطيع فعل ما هو دون من الأفعال .

وقد تنبه ابن الراوندى من قبل إلى أن الله فى مذهب أبى الهذيل « مطبوع » أى مجبر على فعل واحد ، ومن ثمة فهو صورة ، يقول : « وأنت تزعم أن من وصف الله بالقدرة على الجور ،

---

(١) الخياط : الانتصار ، ص ٧٠ .

(٢) الخياط : الانتصار ، ص ٦١ .

فقد جعله صورة ، لأن القادر على الجور لا يكون عندك إلا صورة . والذين زعموا أن الله قادر على الجور زعموا أن من لم يصف الله بالقدرة عليه ، فقد جعله مطبوعًا ، والمطبوع لا يكون إلا صورة ، لأنه لا يدخل فى الشىء من لا يقدر على ضده إلا مطبوعًا محدثًا ، لو اقتصرنا على قول أبى الهذيل وحده لأربى على كفره ، لم تضبطه العقول ، ولو نازعت المعتزلة عابدى الحجارة ، لم تظفر بهم ، وأبو الهذيل شيخها ، لأن الحجر لا يقدر أن يفعل بطباعه ، ومن قوله إنه محال فى قدرة القديم أن يفنيه ، أو يعريه من أفعاله [1]» .

ما أشد ما يقوله ابن الراوندى ، وما أشد ما يهاجم به أبا الهذيل ، ولكن أليس من الحق أن أبا الهذيل قد جعل الله مطبوعًا على فعل واحد ؟ وهذا هو جوهر النقد .

ولم يستطع الخياط أن يدلى بشىء يوقف هذه الهجمة العنيفة من هذا الملحد العريق : بل قال فقط : قد أخبرنا فى غير موضع من كتابنا ، أن ما نحلته أبا الهذيل وكذبت عليه فى أكثره لم يكن يقول به على التدين به ، وإنما كان يورده ويتكلم فيه على النظر ، وليتبين له الكلام فيه حججًا على إخوانه من الدهرية ، ثم تاب عن الخوض فيه عندما رأى أمثالك من الملحدين يتعلقون به عليه [2] . هذا كل ما قال الخياط ، وما كان أسهل الطريق أمامه وأمام المعتزلة جميعًا لو عادوا إلى عقيدة أهل السنة والجماعة : إن الله هو الفاعل لكل شىء على الحقيقة ، وأن فى قدرته الخير والشر جميعًا .

(ز) الإرادة :

الإرادة فى مذهب أبى الهذيل العلاف هى الذات والذات هى الإرادة إذن كيف يتحقق المراد بكلمة « كن » ؟ يقول القاضى عبدالجبار بأنه « تعالى إذا أراد الإحداث فإنما يحدثه بقوله « كن » ، وهذه طريقته فى الإعادة والإفناء [3] .

ولكن تنشأ المشكلة هنا ، كما نشأت فى مشكلة القدرة ومشكلة العلم : إن الإرادة تتصل بمراد ، كما تتصل القدرة بمقدور والعلم بمعلوم ، فهل الإرادة المتصلة بالمراد،قديمة أو حادثة ؟ وإذا كانت الإرادة قديمة ، فهل تتعلق بمراد حادث أم مراد قديم ؟ وإذا كانت الإرادة حادثة فإن هذا يستلزم حدوث الذات القائمة بها : وهنا يحل أبو الهذيل العلاف المسألة بتصوره لإرادتين : إرادة قديمة هى الذات — وهذه الإرادة هى من صفات الذات وإرادة حادثة تتعلق

---

(١) الخياط : الانتصار ، ص ١٤٦ .
(٢) نفس المصدر : ص ١١٧ .
(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول ، ص ٥٦٢ .

بالمحدثات — وهذه الإرادة هي من صفات الفعل : وينبغي أن نلاحظ أن العلاف لا يميز تمييزاً واضحاً بين هذين النوعين من الصفات .

والإرادة فى الاصطلاح الفنى الكلامى هى إيجاد شىء بعد أن لم يكن . وهى عند أبى الهذيل تتبع فكرة الخلق ، بل يكاد سياق المذهب يؤدى إلى أن كلمة التكوين هى التعبير النهائى عن الإرادة الإلهية ، والإرادة الإلهية الحادثة المختصة بالمرادات حادثة مع تحقيق الكلمة ، غير أزلية . فلا تشارك الذات فى أزليتها ، وإرادة الشىء غير الشىء ، أى أن الخلق غير المخلوق : إرادة الله لكون الشىء غير الشىء المكون ، وهى توجد لا فى مكان وإرادته للإيمان غيره وغير الأمر به ، وهى مخلوقة ، ولم يجعل الإرادة أمراً ولا حكماً ولا خبراً . وفى نص آخر يقول : « إرادة الله غير المراد . فإرادته لما خلق هى خلقه له . وخلقه للشىء عنده غير الشىء ، بل الخلق عنده قول لا فى محل »[1] .

كما أن إلزام المجبرة له غير صحيح . إذ يلزمه هؤلاء أنه لا يمكنه إحداث كن إلا بكن أخرى ثم هكذا فلا ينقطع ، أى تتسلسل كن إلى مالا نهاية ولكن المسألة ليست هكذا . إنه يقصد أن الله إذا أراد فعلا من الأفعال ، فإنما يفعله بقوله كن ، لا أنه مجبر ، فلا يستطيع إحداثه إلا بهذه الطريقة[2] .

فالإرادة الحادثة لها معنى واحد . هو الخلق أو كلمة التكوين ، وهى لا فى محل ، لأنه إذا لم يكن الخلق فى غير محل ، لنشأ عن هذا أن كلمة التكوين أو إرادة الخلق فى محل ، ووجودها فى محل إما أن يكون قائماً بالذات ، وإما أن يكون غير الذات ، ووجودها فى محل قائمة بالذات أزلية ، ويستلزم وجود الإرادة الإلهية القديمة ، ووجود المريد وهو الذات ، ووجود المراد وهو المخلوق ، وجوداً أزليًّا ، وهذا محال . وإذا وجدت الإرادة فى محل أزلا غير الذات تعددت الصفات ، وتعددت الذات وهذا محال . . ليس هناك إلا الذات .

والإرادة بمعنى الإيجاد موجودة تحدث لا فى محل ، أما الموجود فى محل من كلام الله غير كلمة التكوين التى هى الإرادة فهى كلمات التأليف من أمر ونهى ، وهى فى محل متحققة فى أجسام وهذا أيضاً من دقيق الكلام وغامضه ، أراد به أبو الهذيل إنكار « قدم الكلمة » وبالتالى « قدم المسيح » فالمسيح — كلمة الله — عند اليعاقبة والملكانية قديم ، وكلمة الله تحققت فيه عندهم فى محل ، وهو جسد المسيح ، ولذلك أنكر أبو الهذيل العلاف قدم الإرادة المتصلة بالمرادات ، أو بمعنى أدق كلمة « كن » التى تنتج خلالها الموجودات . إن غاية أبى الهذيل العلاف إنكار المذهب الحلولى ، فالتمييز المطلق بين « كلمة الخلق » — حتى أيضاً فى حدوثها —

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، جـ ٢ ص ٥١١ .

(٢) القاضى : شرح الأصول ص ٥٦٢ .

وبين الخلق نفسه هو تمييز مطلق بين كل فعل إلهي وما يصدر عن هذا الفعل من أثر ؛ ولذلك يكرر دائماً أن إرادة الله لكون الشيء غير الشيء المكون ، وإرادة الله غير المراد . وينقل أبو الحسن الأشعري النصوص الآتية عنه وهو يصرفها على أن خلق الشيء هو غير الشيء: «قال أبو الهذيل : خلق الشيء الذي هو تكوينه بعد أن لم يكن هو غيره ، وهو إرادته له وقوله : كن والخلق مع المخلوق في حالة . وليس بجائز أن يخلق الله سبحانه شيئاً لا يريده ولا يقول له كن . وثبت خلق العرض غيره ، وكذلك خلق الجوهر وزعم أن الخلق الذي هو إرادة وقول لا في مكان . وزعم أن التأليف هو خلق الشيء مؤلفاً ، وأن الطويل هو خلق الشيء طويلا ، وأن اللون خلقه له ملونا . وابتداء الله الشيء بعد أن لم يكن هو خلقه له وهو غيره ، وإعادته له غيره وهو خلقه له بعد فناء ، وإرادة الله سبحانه للشيء غيره ، وإرادته للإيمان غير أمره به ، وكان يثبت الابتداء غير المبتدأ والإعادة غير المعاد ، والابتداء خلق الشيء أول مرة ، والإعادة خلقه مرة أخرى »[1] ويتصل بالكلمة البقاء والفناء ، وقياساً على كلمة التكوين يرى أبو الهذيل أيضاً أنه إذا كان خلق الشيء غيره فالبقاء غير الباقي ، والفناء غير الفاني إنما البقاء قول الله للشيء ابق ، والفناء قوله افن : « فالبقاء والفناء موجودان لا في مكان ، وكذلك الخلق وكذلك الوقت لا في مكان » ، ولا يجوز أن يوجد أكثر من وقت واحد ، أي أن العرض لا يوجد وقتين ، إنما العرض يحدث مرة واحدة ومن ثم ينتهي[2] .

وفي الحق ، أن أبا الهذيل يذهب بالتنزيه إلى أقصى مداه ، ولكن لم يمنع هذا مفكراً ممتازاً كديبور من القول بأن الإرادة أو كلمة التكوين عند أبي الهذيل هي بمثابة جواهر متوسطة تشبه المثل الأفلاطونية أو عقول الأفلاك ، إذ أن هذه الكلمة هي ما يصل الخالق الأزلي بالعالم المخلوق الحادث ، وهذا خطأ من ديبور . إن المثل الأفلاطونية قديمة ، وكذلك عقول الأفلاك ، ولها أعيان أي لها محل ، بينما يذهب العلاف إلى أن كلمة التكوين حادثة لا في محل ، إن غاية ديبور أن يثبت أن العلاف متأثر بأثر أفلاطوني أو أفلاطوني محدث ، وهذا خطأ بالغ .

وأخيراً — ننتهي من هذا الموضوع بمحاولة لفهم النص الذي يقرر أن إرادة الله للإيمان غيره وغير الأمر به ، وهي مخلوقة ، ولم يجعل الإرادة أمراً ولا حكما ولا خبرا . ونلاحظ أنه يجعل إرادة الله للإيمان في محل ، أي في أجسام ، ولكنه هنا أيضاً يردد أن إرادة الله للإيمان غيره وغير الأمر به ، فهل معنى هذا أنه يريد أن يقول إن إرادته للإيمان هي في المحل المتقبل له ؟ أو بمعنى أدق ، إن الشيء حسن في ذاته وقبيح في ذاته ؟ أو بمعنى آخر أوضح ، إنه يضمن في هذا النص الموجز نظريتين عامتين من نظريات المعتزلة العامة وهما أولا : القبح والحسن

---

(١) الأشعري : مقالات ، جـ ٢ ص ٣٦٣ .

(٢) نفس المصدر : ص ٣٣٦ .

الذاتيان : فالإيمان مخلوق بإرادته ، ولكن الإيمان خير فى ذاته . هذا تخريج بعيد حقًّا، غير أن من الممكن أن يحتمله النص ، ولكن فعل الإيمان غير إرادة الله . وهنا يتقرر الأصل الثانى : وهو قدرة الإنسان على فعل الإيمان ، أى أن القدرة عليه ليست من إرادة الله ، بل من قدرة الإنسان .

(ح) الكلام :

أنكر المعتزلة جميعاً « قدم الكلام » ، الكلام إذن ليس من الصفات الذاتية ، وليس الكلام والذات شيئاً واحداً ، فالكلام إذن صفة فعلية ، أو بمعنى أدق : الكلام حادث .

ومن هنا نشأت فكرة خلق القرآن التى أخذت أكبر مكان فى تاريخ الإسلام العقلى ، وقد ذكرنا من قبل أن أبا الهذيل يقول بأن بعض كلام الله لا فى محل ككلمة التكوين « كن» وبعضه فى محل كالأمر والنهى والاستخبار ، وكأن أمر التكوين فى نظره غير أمر التكليف[1] ، والقرآن ليس هو كلمة التكوين أى الخلق ، بل هو الأمر والنهى والاستخبار ، فهو إذن فى محل . وينبغى إذن أن يكون هذا المحل غير الله ، وإلا كانت « ذات الله » محلا للأوامر والنواهى والاستخبارات فهو إذن عرض خلقه الله أولا فى اللوح المحفوظ . وهنا يتابع العلاف الأثر بأن القرآن كان أولا فى اللوح المحفوظ ، وهو عرض ، ويوجد فى أماكن ثلاثة : فى مكان هو محفوظ فيه وفى مكان هو مكتوب فيه وفى مكان هو فيه متلو ومسموع ، فكلام الله إذن يوجد فى أماكن كثيرة من غير أن يكون منولا أو متحركا أو زائلا ، « وإنما يوجد فى المكان الذى هو فيه مكتوبا أو متلوًّا أو محفوظاً»[2] وإذا عدم المكان الذى فيه لم يبق القرآن ، وإذا وجد فى موضع آخر لانقول إنه انتقل بل نقول إن الله رفعه من هذا المكان وخلقه فى المكان الآخر . هو عرض يخلقه الله هنا وهناك خلقه الله فى اللوح المحفوظ ، ثم خلقه فى قلب الرسول ، ثم يخلقه فى المصحف ، ثم يخلقه فى تاليه وحافظه . وما المقصود بكل هذا الإصرار الجازم بأنه من خلق الله وليس صفة قائمة بالله أنه حادث فلا يشارك الله القدم . إن غاية أبى الهذيل العلاف تنزيه الذات ، وفى هذا أيضاً يتابع الروح العام لمذهبه أو لمذهب المعتزلة عامة .

---

(١) الشهرستانى : الملل ، جـ ١ ص ٦٨ .

(٢) الأشعرى : مقالات ، جـ ٢ ص ٥٩٨ ، ٥٩٩ .

٢ – المشكلة الطبيعية

(أ) مذهب أبي الهذيل الذرى :

كان أبو الهذيل العلاف أول فيلسوف مسلم حاول حل المشكلة الطبيعية.. مشكلة العالم هل هو متغير أم ثابت ، ومما لا شك فيه أن ثمة دواع ميتافيزيقية هى التى جعلت هذا العالم الكبير يخوض فى المسألة الطبيعية ، ويحاول أن يجد لها حلا . لقد أراد العلاف أن يبين عمل كل من الإرادة الإلهية من ناحية والقدرة الإلهية من ناحية أخرى فى محيط أهم مراد مقدور لهما وهو العالم . وقد رأى هذا العالم متغيراً غير ثابت ، فعالج مشكلة التغير بمذهب يعرف فى تاريخ الفلسفة باسم المذهب الذرى أو مذهب الجزء الذى لا يتجزأ . وقد عرف هذا المذهب من قبل عند اليونان . عند ديموقريطس وعند أبيقور ، غير أنه يختلف عند العلاف عن مذاهب من تقدمه . إذ حاول العلاف أن يضعه فى مذهبه الدينى منسجماً ومرتبطاً. إذن ما هو المذهب عند العلاف؟

إن النصوص التى بين أيدينا عن آراء العلاف فى الجزء الذى لا يتجزأ قليلة جداً. هذا بالرغم من أن النظرية أخذ بها فيما بعد مشيخة المعتزلة والأشاعرة معاً . . . وكثرت الكتابة فيها ، غير أننا نريد أن نعرضها هنا فى صورتها الأولى عند أول مفكر نادى بها . . يتكون العالم عند أبى الهذيل من عدد من الذرات أو الجواهر الفردة ، أو الأجزاء التى لا تتجزأ ، وهذه الجواهر أو هذه الأجزاء بسيطة لا تركيب فيها : « الجزء الذى لا يتجزأ لا طول له ولا عرض له ولا عمق له ، ولا اجتماع فيه ولا افتراق » ، وإلى هذه الأجزاء التى لا تتجزأ تنحل جميع الموجودات ، فأبسط الموجودات ينتهى إليها ، « إن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ » وهذه الجواهر أو الأجزاء التى لا تتجزأ يتصل بعضها ببعض أى يتصل كل جزء منها بالجزء الآخر ويفارقه ، أى أنه يتحرك ويسكن وينفرد : « يجوز على الجوهر الواحد الذى لا ينقسم إذا الفرد ما يجوز على الأجسام من الحركة والسكون، وما يتولد عنهما من المجامعة والمفارقة، فأما الألوان والطعوم والروائح والحياة والموت وما أشبه ذلك – فلا يجوز حلوله فى الجوهر ولا يجوز حلول ذلك فى الأجسام . أى أنه أجاز عليه ما تعلم كيفيته، أما ما لا يعلم فلم يجزه »[1] .

تتحرك هذه الجواهر وتتجمع فيحدث الكون ، وتنفصل عن بعضها فيحدث الفساد ، والزمان هو حركة هذه الأجزاء ، والمكان هو تحقق الآنات المنفصلة فيه . والعالم مكون من هذه

---

(١) الأشعرى : مقالات ، ص ٣١٤ ، ٣١٥ .

الجواهر أو من هذه الأجزاء . وهذه الأجزاء تتحرك ، وفى أى شىء تتحرك ؟ النصوص صامتة ، وإن كان سياق المذهب يقول إنه ليس فى العالم إلا هذه الجواهر تتحرك فى خلاء . أما ما نراه بعد ذلك من كائنات . فليست إلا أعراضاً أو أحوالا ذاتية قد تعرض لهذه الجواهر ، أى أن كل ما يحدث من تغير وأحداث فهو أعراض لهذه الجواهر . أقول : إن سياق المذهب يقول هذا ، فلم يتكلم أبو الهذيل عن الخلاء ، كما لم يتكلم الأشاعرة من بعده . حتى أدخل محمد ابن أبى بكر الرازى فكرة الخلاء فى بحثه عن الجوهر الفرد . بل يبدو أن مذهب الرازى ومذهب المتكلمين فى الجزء يختلف تماماً ، اللهم إلا فى هذه النقطة .

ليس ثمة فى العالم إلا هذه الأجزاء، وهى فى حركة آنا وفى سكون آنا آخر . وهذه الأجزاء لا تستطيع حركة، ولا تستطيع أن تنقل حركة، ولا تستطيع سكونا أو تنقل سكونا، بل إن الله من حيث هو ذات مريدة وقادرة هو الذى أوجد الحركة فيها والسكون، فهى لا تتحرك ولا تسكن بذاتها .

هذه هى أول نظرية ذرية أو نظرية فى الجوهر الفرد عند المسلمين . ومن خرق القول أن نقول إن أبا الهذيل العلاف اكتشفها . إن للنظرية سوابق كبرى فى تاريخ الفكر الفلسفى عامة . لقد وجد أبو الهذيل العلاف الفكرة أمامه فاستخدمها ببراعة نادرة ، وهنا نتساءل : ما الذى دعاه إلى الأخذ بها وتضمينها فلسفته ؟ هل أراد فقط التفسير الطبيعى لمجرد التفسير؟ أم أنها فرع عن ميتافيزيقا الصفات الإلهية عنده ، وبالذات صفات الإرادة والقدرة والعلم ؟

إن الإجابة الحاسمة عن هذا السؤال : أن الفيلسوف المسلم المتناسق الفكر قد وضع النظرية الطبيعية فرعاً متناسقاً للنظرية الميتافيزيقية، ففكرة الجزء الذى لا يتجزأ فرع عن فكرة الإرادة الإلهية أولا ، الإرادة الإلهية أو الذات من حيث هى إرادة موجدة . وفكرة القدرة الإلهية أو الذات الإلهية من حيث هى قدرة : إذا كان الله قادراً على كل شىء ، فهو قادر على تفريق الجسم حتى ينتهى إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع قط أى ينتهى إلى جزء لا ينقسم . فلكى تثبت شمول القدرة الإلهية ، ينبغى أن نثبت — كما يقول الدكتور أبو ريدة فى مقدمته الرائعة لكتاب مذهب الذرة عند المسلمين — « إن أبا الهذيل يريد — تمشياً مع القاعدة الكبرى للإسلام — إثبات أن المخلوقات حادثة متناهية ، وأن لها خلافاً للخالق « كلا » و « جميعاً » و « غاية » و « نهاية » بحسب اصطلاح أبى الهذيل نفسه . ومعنى هذا أن الموجودات متناهية فى مجموعها ، ومتناهية فى عدد أجزائها ؛ فالأشياء لها أجزاء . وهذا عند أبى الهذيل أمر واقع مشاهد بالحس ، فلابد أن يكون لها كل[1] » .

---

(١) الدكتور أبو ريدة : مذهب الذرة عند المسلمين لبينيس — المقدمة : ص د .

وكما أن فكرة الجزء الذى لا يتجزأ فرع – عند أبى الهذيل عن الإرادة الإلهية وعن القدرة الإلهية ، فهى أيضاً فرع عن العلم الإلهى : إن العلم الإلهى يحيط بالموجودات إحاطة شاملة ، ولا يمكن إحاطة شاملة إلا بموجودا متناه ، ولا يمكن تحقق موجود متناه إلا إذا انقسم فى نهاية الأمر إلى جزء لا يتجزأ .

وبعد ، فقد أراد هذا الشيخ القديم من مشيخة المعتزلة أن يفسر الآيات القرآنية فى إرادة الله وعلمه وقدرته وإحاطته بالموجودات من أمثال : « بكل شىء عظيم » و « أحصى كل شىء عدداً » و « بكل شىء محيط » . إنه لم يلجأ إلى تفسير لفظى أو ذوق صوفى أو توقف مع ظاهر الآيات ، بل اقتنص – فى محاولة من أبرع المحاولات – مذهب الذرات ... مذهب الجزء الذى لا يتجزأ . من نسق الفلسفة العام ، ووضعه فى صورة إسلامية واضحة المعالم . ولم يذكر أحد أبداً من أعدائه أنه دنس به الفكر الإسلامى ، بل اعتنقه المعتزلة فيما بعد – اللهم إلا النظام ثم اعتنقه الأشاعرة على خلاف طفيف مع أبى الهذيل ، وحاربه عالم ظاهرى هو ابن حزم ، كما حاربه الفلاسفة الإسلاميون جميعاً ، الذين اعتنقوا – على تفاوت – إما مذهب الهيولى الأرسططاليسى ، وإما مذهب الفيض والصدور الأفلاطونى المحدث .

(ب) مصدر المذهب الذرى عند أبى الهذيل :

وهنا يأتى أيضاً السؤال الهام : ما هو النموذج الفلسفى الذى اختاره أبو الهذيل العلاف من بين نماذج الفلسفة الذرية من قبل ؟ فهناك لوقيبوس وديموقريطس وإنكساغوراس وأبيقور من اليونان ، ثم مذاهب الهنود المختلفة فى الجزء الذى لا يتجزأ . إننا لا نستطيع على الإطلاق أن نقول إن المذهب نبع كاملا من أعماق فكر أبى الهذيل ، ونشأ نشأة مستقلة بعيدة عن كل مؤثر خارجى .

انتقل إلى العالم الإسلامى مذهب ديموقريطس الذرى – كما قلنا من قبل – ومن المؤكد أن العلاف ، وهو فى معترك الفلسفة ، قد عرف المذهب . ولكن ، هناك اختلاف كبير بين ذرية ديموقريطس وذرية العلاف : إن المذهب الديموقريطس مذهب آلى بحت ، تتحكم الآلية البحتة فى مصدر الذرات ، بينما مصدر الذرات عند العلاف هو الله ، وهو كائن روحى وعاقل له إرادة مطلقة ، يخلق الذرات ثم يتدخل فى العالم لكى يقوم هو بتحريكها وتسكينها ، فقيام الحركة وحدوث السكون ، ثم إيجاد الجواهر وانعدامها ، يتبع الإرادة الإلهية أى يتبع كلمة التكوين . . . كلمة كن ، فإذا اقتضت إرادته عدم الخلق ، انعدمت الجواهر . وإذا كانت الجواهر أو الأجزاء التى لا تتجزأ قد وجدت فى زمان وستنتهى فى زمان ، والزمان حادث فهى أيضاً حادثة . وهنا الاختلاف الثانى بين جواهر ديموقريطس وجواهر أبى الهذيل العلاف ، فالأولى

باقية أزلية أبدية ، وهى أجسام صغيرة مختلفة من حيث الشكل والحجم ، وهى بسبب اختلاف شكلها وحجمها علة لجميع كيفيات الأجسام . . أما الثانية فهى حادثة أوجدها الله ، بل يخلقها دائماً . . أى أننا أمام نوع من الخلق المستمر ، يبقى ويدوم طالما اقتضت الإرادة الإلهية هذا الخلق . . فعمل الله باد ، ويتحقق فى كل آن . وقد حاول الأقدمون من فلاسفة اليهود من أمثال إسحق بن سليمان الإسرائيلى (المتوفى عام ٤٢٠هـ — ٩٣٢م) فى كتابه « الإسطقسات » كما حاول الفيلسوف اليهودى موسى بن ميمون فى كتابه « دلالة الحائرين » رد مذهب المتكلمين فى الجزء إلى ديموقريطس ، وهذا خطأ بين لاحظه بينيس نفسه ، ولكن الفرق الأساسى بين مذهب ديموقريطس ومذهب المسلمين فى الذرة — كما بين الرازى والجرجانى والشيرازى — هو أن ديموقريطس أنكر القسمة الانفكاكية لا القسمة الوهمية ، وأنه يذهب إلى « . . . أن الأجزاء التى لا تتجزأ لا تقبل القسمة بسبب صلابتها ، أما المتكلمون فقد أنكروا انقسام الأجزاء التى لا تتجزأ انقساماً وهمياً . فهناك تباين بين المذهبين تماماً ، وخلاف كبير بينهما فالتشابه بين المذهبين إنما هو فى الاسم[1] .

وهنا ننتقل إلى الفيلسوف الذرى الثانى فى اليونان وهو أبيقور . وأبيقور يرى أيضاً أن الجواهر الفردة قديمة — وهنا يختلف مع أبى الهذيل والمسلمين عامة . ولكن ثمة تفسير جديد لنظريات أبيقور يكاد يقربه من المسلمين ، وهو أنه يقول بأن الأجزاء الفردة ليست هى الأجزاء الأخيرة التى تتألف منها المادة ، وذلك أن الأجزاء الفردة عنده هى أجسام ممتدة فى الجهات ، ولها حجم ، وهذا ما يبعده عن أبى الهذيل . ولكن أبيقور — فى ضوء هذا التفسير كما قلت لبعض عبارات غامضة تركها — يقول إن الأجزاء الفردة لها أجزاء متناهية فى الصغر ، وهذه الأجسام لا حجم لها ، ولا أجزاء لها . هل معنى هذا أنه كان مصدراً لأبى الهذيل ؟ إن هذه التفسيرات الغامضة لمذهب أبيقور لم تستقر بعد ، ولذلك لا نستطيع أن نجزم بأنه كان مصدر أبى الهذيل[2] .

ويحاول بينيس فى محاولة طريفة أن يثبت أن مصدر أبى الهذيل العلاف والمسلمين فى نظرية الجزء الذى لا يتجزأ إنما هو مذهب الهنود الذرية . وبالرغم من تحليله البارع لمذاهب الهنود ومقارنتها بآراء المسلمين فى الجزء ، إلا أن المحاولة تبدو متكلفة مصطنعة .

أما الأستاذ بريتزل فيرى أن مصدر الجزء الذى لا يتجزأ هو بقايا مذاهب غنوصية كانت منتشرة فى العالم الإسلامى ، فأخذها أبو الهذيل العلاف واستخدمها ببراعة نادرة فى صميم علم الكلام الإسلامى[3] .

---

(١) بينيس : مذهب الذرة ص ٩٣ ، ٩٤ .

(٢) نفس المصدر السابق : ص ٩٤ .

(٣) نفس المصدر : ص ١٤٧ .

والحقيقة أن المشكلة لم تحل ، وفى حاجة إلى بحث أدق ، هل الفكرة أصيلة لدى هذا الفيلسوف الذى ظهر عدواً للغنوص ؟ أو أنه أخذها من اليونان ؟ أو من الغنوصية ؟

(ج) فكرة الجزء الذى لا يتجزأ عند الأشاعرة :

وقد وجدت فكرة الجزء الذى لا يتجزأ التى عرضت مجملها عند أبى الهذيل رواجاً فى العالم الإسلامى ، وأخذ بها بعد ذلك كثيرون من المعتزلة ، ثم وضعها فى صورتها الكاملة الأشاعرة ولا سيما أبو الحسن الأشعرى وتلميذه الباقلانى ، بل إنها أصبحت المذهب الرسمى للأشاعرة ومن ثم للمذهب الإسلامى كله .

يتكون العالم الطبيعى عند الأشاعرة — كما يتكون عند أصحاب الجزء الذى لا يتجزأ من قبل — من جواهر وأعراض فالأولى هى محل الثانية فالجواهر إذن هو محل التغيرات أو الكيفيات التى تحدث ، وحدوثها يكون من العرض ، أى أن ما يحمل على الأجزاء هى الأعراض فقط ومن الأجزاء والأعراض تتكون موجودات العالم المحسوس .

والذرات أو الأجزاء التى لا تتجزأ ليس لها بقاء مكانى مع ما لها من خصائص ثابتة : لها وضع ولا حجم لها ، ولا يماس الجزء جزءاً آخر ، وعلى هذا فهى متمايزة غير متصلة والسبب فى هذا أن العرض لا يمكن أن يكون إلا بجوهر عرض ولا يمكن أن يقوم العرض نفسه بجوهر آخر وهذا يؤدى إلى انتفاء وجود الكلى فى الخارج . لا يوجد فى الخارج إلا الجزئى فقط ، أما الكلى فوجود فى الذهن .

والأجزاء التى لا تتجزأ ليس لها أيضاً بقاء زمانى — أعنى أنه إذا كان المكان ذرات مجموع فإن الزمان كذلك هو مجموع ذرات منفصلة أو آنات ، يحدث الواحد بعد الآخر ، ولا صلة بين الواحد والآخر . والعرض لا يبقى زمانين ، والزمان يفطر فى الخلاء من حين لحين مع حركة عقرب الساعة . فالزمان على هذا الرأى ذرات أو نفط ولا يوجد إلا عند التغير ، وقد تمسك الأشعرى بهذا المبدأ : « والعرض لا يبقى زمانين أو وقتين ، أى أنها تبقى جزءاً واحداً لا يتجزأ من الزمان — وهو الآن » ولا تبقى أبداً جزأين أى وحدتين .

وإذا كانت الجواهر منفصلة ومتمايزة ولا يمكن أن تتحقق فكرة الكلى فيها ، فهى لا تكون عدداً ولا امتداد ولا كمية (أى ما نصفه نحن من تكييف الجسم بالمقولات ، فيكون له متى وأين وفعل وانفعال) إنما هى اعتبارات ذهنية كما قلنا ، أو هى نسب وإضافات يفترضها الفكر أو تبتدعها المخيلة .

وهذه الاعتبارات أو الإضافات أو النسب ذاتية غير موضوعية . . وينبغى أن نميز تماماً بين الموضوع وبين الذات ، ونقول إن الذات ، هنا هى الخالقة لكل النسب والاعتبارات .

نحن لا نستطيع إطلاقاً أن نفهم علاقة أو نسبة خارج الذهن ، إنما العلاقة أو النسبة تتكون فى الذهن وتكون بالنسبة لشىء ، وهذا ينطبق على المقولات جميعاً . . هى عمليات عقلية ولا وجود لها واقعاً — اللهم إلا الجوهر أى الجزء الذى لا يتجزأ ، والكيفية أى حدوث الأعراض ، والمكان أى الخلاء الذى تتحرك فيه الجواهر . وهذه الذاتية تبدو على أقوى صورة فى تحليل المسلمين لفكرة الإضافة ، ويلاحظ أن الرواقيين من قبل قد توصلوا إلى أن الإضافة هى أيضاً يمكن أن تكون من عمل العقل ، ولكن لم يندفعوا فى الطريق الذى اندفع فيه المسلمون .

(د) الأسباب التى دعت الأشاعرة إلى القول بالجزء الذى لا يتجزأ :

لقد وضع المذهب — كما رأينا — أبو الهذيل العلاف ، ثم أخذ صورته الكاملة لدى مشيخة الأشاعرة الأوائل . ولا شك أن الأشعرى كان يريد أيضاً أن يؤكد شمول الإرادة وشمول العلم وشمول القدرة الإلهية للموجودات ، ولا يتحقق هذا إلا إذا كانت الموجودات متناهية وتنتهى إلى حد ، فيشملها العلم المحيط والقدرة المحيطة والإرادة المطلقة .

ولكن لا بد وأن هناك مشكلة « فلسفية » ميتافيزيقية تكمن وراء التفسير الطبيعى المنبثق من التفسير الدينى : كان متفلسفة الإسلام يبشرون « بالمادة الأرسططاليسية » . . بهيولى أرسطو القديمة . كما كان هناك أيضاً أصحاب « الهيولى القديمة » من أصحاب أفلاطون ، يؤمنون بمذهب ذرى أو بأجزاء لا تتجزأ أيضاً فى هذه الهيولى القديمة المطلقة الرخوة ، ويتصلون بفلسفة أفلاطون من ناحية وبفلسفة ديمقريطس من ناحية . وهنا ، ومستنداً على النص الدينى ، أعلن أبو الهذيل العلاف مذهب الجزء الذى لا يتجزأ فى صورته الأولى ، وأخذ به إمام الهدى أبو الحسن الأشعرى والأشاعرة من بعده فى صورة متكاملة . فلكى يعارض الأشاعرة محرك أرسطو الأول غير المتحرك والمادة القديمة المتحركة ، وضعوا مذهباً يثبت أزلية الله وقدمه ، ويكون العالم فيه مكوناً من جوهر وأعراض تلحق بها حادثة ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، ولا بد لهذه الأعراض ولهذه الجواهر من محدث ، وهو الله ، والله يخلق هذه الأجزاء ، ثم تفنى ، فيعيد خلقها ، ووجودها يستند فى كل الأحوال والأزمنة على التدخل الإلهى . . هذا هو الخلق الجديد أو الخلق المستمر . . الإرادة الخلاقة المطلقة . . قدرة الله ذات الفعالية المستمرة المتدخلة دائماً الموجودة والمعدومة دائماً ، تؤلف بين الجواهر وتخلق الأعراض ، ثم تكف عن خلق الأعراض ، فتعدم المخلوقات . . إن العادة فقط هى التى تظهر لنا الكون واحداً فى امتداده ، ولكنه فى الحقيقة فى تغير مستمر وغليان دائم . الإرادة والقدرة الإلهية فاعلة أبداً ، طاقة لانهائية ، تتناول الموجودات إيجاداً وإفناءاً وانتشاراً وتدميراً ، تفعل كل ممكن وكل متخيل فى العقل .

ولقد أعلن الأشاعرة متقدمين ومتأخرين مبدأ أن العرض لا يبقى زمانين ، وأنكره أبو الهذيل

العلاف ، وقال إن بعض الأعراض قد تبقى زمانين ، وذلك حتى ينقذ فكرة الاستطاعة المعتزلية .

ولم يتنبه الباحثون إلى أن الأشاعرة « اسميون » لا يؤمنون بوجود الكلى فى الخارج ، فالعرض « جزئى » يوجد فيعدم ، ولا محل للقول أبداً بأن المتكلمين يؤمنون بوجود الكليات فى الخارج . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى إن القول ببقاء الأعراض يخالف قدرة الله وأنه الفاعل على الحقيقة ، يؤدى إلى القول بطبيعة فاعلة فعلها باق دائماً ، ثم ما يستتبع ذلك من تعدى فعل الأشياء بعضها إلى بعض .

وقد حاول مونك فى كتابه « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » ، ومكدونالد فى « دائرة المعارف الإسلامية . مادة « الله » تشبيه الأجزاء التى لا تتجزأ عند المسلمين بالذرات الروحية Nonades عند ليبنتز ، ويرى كل منهما تشابه كلتا الفكرتين — إلى حد ما — فى بساطة الذرات عند الاثنين وعدم انقسامها ، وأنها مبادئ الموجودات ، غير أنه يلاحظ أن الفكرتين متعارضتان فى جوهرهما . وقد لاحظ ماكدونالد أن الأجزاء فى الحقيقة ليست لها ماهية خاصة ، ولا تنمو على نظام معين ، بل توجد وتزول . وفكرة الماهية الخاصة تعود بالذات الروحية إلى الفكرة الأرسططاليسية عن المادة ولم يقبل المسلمون فكرة المادة وقدمها وإمكان تكيف المادة بالصورة . وإذا لم يكن للأجزاء التى لا تتجزأ عند المسلمين ماهية خاصة فإنها تستمد كل ما يلم من تغير من الإرادة الإلهية . . كلمة « كن » التى تخلقها وتوجدها ثم تعدمها ، بينما الذات الروحية عند ليبنتز لها ماهية خاصة ، ولا تستمد قوتها من قوة أخرى غير قوتها الداخلية .

وقد حاول ليبنتز أن يقيم علاقة تنظيم بين الذرات الروحية ، فأبدع فكرة للنظام الأزلى السابق .

أما المسلمون فقد لجأوا إلى إرادة الله وقدرته ، وهى علة العلل عندهم .

المشكلة الإنسانية

(أ) الإنسان :

قسمنا — فيما سبق — كلام الله قسمين ، قسم حادث لا فى محل ، وقسم حادث فى محل . أما الأول : فهو كلمة التكوين ، كما سبق . وأما الثانى : فهو التكاليف من أمر ونهى وطاعة ، وهى فى محل متحققة فى أجسام . وأسلفنا أن هذه التكاليف قدرة للإنسان، وقد أعطى الله له هذه القدرة ، ثم لم تعد له هو . ولكن من هو الإنسان ؟

يقول أبو الهذيل : إن الإنسان هو الشخص الظاهر المرئى الذى له يدان ورجلان ، وهو

مكون من جسم ونفس ، وروح وحياة وحواس . أما الجسم فكون من أبعاض ، كل بعض من أبعاضه لا يفعل على انفراد ، ولو أنه فاعل مع غيره ، ولكن الفاعل هو هذه الأبعاض .

أما النفس فلم يعط لها أبو الهذيل تعريفاً محدداً ، إنما يقول : « هى معنى يختلف عن الروح ، والروح معنى يختلف عن الحياة والحياة عنده عرض »[1] وانتهى من هذا التقسيم إلى أن الإنسان فى حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة ، أما الحواس فهى أعراض وهى غير البدن[2] . والنصوص هنا قليلة غامضة بشكل واضح . فالصلة بين الجسم والنفس والحواس وكيف تفعل ؟ متصلة أم منفصلة فى الإنسان ؟ لاتعطى النصوص كما قلنا شيئاً هاماً على كثرة ما تكلم المعتزلة فى هذه المسائل ، وما ترك لنا من نصوص لغير أبى الهذيل فيها .

كيف يصل الإنسان إلى المعرفة ؟ الحواس الخمس لا تعطى لنا المعارف الأولية اليقينية . وقد حاول بعض المعتزلة أن يثبت أن النفس تنفذ من تلك الفتحات التى تسمى الحواس لكى تدرك الأشياء ، ولكن القول بأن ليس هناك إلا الحواس سيؤدى إلى إنكار كل يقين . أى أن الحواس لا تفعل أو تنفعل إلا على محسوس ، وبمحسوس ، ولا نصل إلى إدراك ما وراء الحواس أو إدراك ما لا يمكن إدراكه بالحواس ، إلا بآلات لا دخل للحواس فيها .

أما أبو الهذيل فقد ذهب إلى وجود قوة أخرى غير قوة الحواس وتعلو عليها هى الفكر ، والفكر قبل ورود السمع يستطيع بذاته أن يصل إلى معرفة الله بالدليل من غير خاطر ، فإذا لم يصل إلى هذا استوجب العقاب ، فهو يصل إذن إلى معرفة الأشياء فى ذاتها ، الحسن منها والقبيح . وطبقاً لما يمليه إدراكه لها يكون قدر الثواب والعقاب[3] ، فالعقل إذن هو الذى يصل إلى معرفة الله . ولكن فى نص آخر يقول « إن الإدراك هو علم العقاب » و « إن الإدراك يحل فى القلب لا فى العين[4] » . . هو يميز بين أعمال القلوب وأعمال الجوارح : أعمال القلوب هى ما يعبر عنه فى الأخلاق بالباعث ، والجوارح ما يعبر عنه بالعمل ، فالأصل إذن أعمال القلوب . وإذا كانت أعمال القلوب هى الباعث على أعمال ، فوجب إذن أن تقارنها الاستطاعة فى حال العمل . الاستطاعة عند المعتزلة جميعاً ، كما قلنا ، قدرة على الفعل وعلى ضده قبل الفعل ، فإذا وجد الفعل لم يكن بالإنسان حاجة إليها إطلاقاً . . « الإنسان قادر أن يفعل فى الأول ، وهو يفعل فى الأول ، والفعل واقع فى الثانى ، لأن الوقت الأول وقت يفعل ، والوقت الثانى وقت فعل[5] » أى أن الاستطاعة تلازم الباعث ، تلازمه حال « يفعل » ، لأن القدرة

---

(١) ابن حزم : الفصل جـ ٥ ص ٢٧ .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٣٣٩ .

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ١ ص ٥٩ .

(٤) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، جـ ٢ ص ٣١٢ .

(٥) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، جـ ٢ ص ٢٣٣ .

تكون هنا مستطيعة، أى مستطيعة أن تفعل أولا تفعل ، أما حال « فعل » أى بعد وقوع الفعل فليس يلزم أن تكون هناك استطاعة .

ولكن بعد أن فعل الإنسان فى الوقت الأول ، هل يستطيع أن يفعل فى الوقت الثانى ؟ يرى العلاف أنه يجوز أن يقدر الإنسان على الفعل فى الوقت الثانى ، ويجوز ألا يستطيع ، بل يقع العجز فيه ، « فإذا ما فعل الحركة فى الوقت الثانى ، وفعل معها كونا يمنة كانت حركة يمنة . وكذلك إن فعل معها كونا يسرة كانت حركة يسرة . ثم إنه لا يستطيع أن ينتقل من حركة يمنة إلى حركة يسرة ولا من حركة يسرة إلى حركة يمنة . . أى أن الحركة نوع من الأكوان ، والكون هو تكيف الجسم فى المكان تكيفاً يشبه الموجودات تحت المقولات . وقد يجوز أن يقع العجز فى الوقت الثانى ، أى أن يحدث العجز فى الوقت الثانى بعد حدوث القدرة والاستطاعة فى الوقت الأول ، ويكون عجزاً عن فعل « لأن العجز عنده لا يكون عجزاً عن موجود ، فيكون الفعل واقعاً بقدرة معدومة [1] » أى أن العجز يأتى فى الوقت الثانى ، ولكن الفعل باق ، إذن كيف نفسر وجوده بقدرة معدومة ؟ .

(ب) الفعل الإنسانى والتولد :

حاول المعتزلة تفسير نتائج العمل الذى يصدر عن الإنسان ، هل هذا العمل هو فعل الإنسان أو فعل غيره ؟ أو بمعنى أدق هل يحدث الفاعل فعلا فى غيره أو لا يحدث الفعل إلا فى نفسه ؟ فالمتولدات عن عمل . كالألم المتولد عن اصطدام بشىء حسى ، واللذة التى تحدث عن الأكل ، هل يفعلها الإنسان أو لا يفعلها . ؟

كان من الحتم فى سياق المذهب الذى يقول باختيار الإنسان إلى أقصى حد ، أن يمضى أيضاً إلى اعتباره مسئولا عن نتائج عمله ، فتكون المتولدات أيضاً لا تنسب إليه ولا تنسب إلى غيره ، وحادثة عن أسباب تقع منه[2] . وقد عبر التهانوى عن التولد بأنه « هو الفعل الصادر عن الفاعل بواسطة ، ويقابله المباشر[3] » ، وحدده بعض المعتزلة بأنه « الفعل الذى يكون سببه منى ويحل فى غيرى» وحدده الآخرون بأنه « الفعل الذى أوجدت سببه ، فخرج من أن يمكننى تركه ، وقد أفعله فى نفسى وأفعله فى غيرى » ،وفسره آخرون بأنه « الفعل الثالث الذى يلى مرادى مثل الألم الذى يلى الضربة ، ومثل الذهاب الذى يلى الدفعة » . وقال الإسكافى ، أحد شيوخ المعتزلة ، بأنه : «كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولد،وكل فعل

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، جـ ٢ ص ٣٣٢ .
(٢) نص لطيف فى الفصل ، جـ ٥ ص ٣٧ .
(٣) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون جـ ٢ ص ١٤٧ .

لا يتهيأ إلا بقصد، ويحتاج كل جزء منه إلى عزم وقصد إليه وإرادة له فهو خارج عن التولد »[١]

وقد أخذ أغلب المعتزلة بفكرة التولد مع اختلاف فى التفصيلات : ويكاد يكون أبو الهذيل أول من تكلم فيه ، وله مذهبه الخاص فى التولد يختلف فيه عن بقية المعتزلة :

يرى أبو الهذيل أن الأعمال الإنسانية تنقسم إلى قسمين : قسم تعرف كيفيته كالحركة والسكون، وقسم لا تعرف كيفيته كالألوان والبرودة واليبوسة والجوع والشبع والإدراك والعلم . وقد أسلفنا أن الله أقدر الإنسان على الأولى ولم يقدره على الثانية . إذ لا محل للقدرة فيها .

أما ما يتولد عن الأولى من أفعال فهو فعل الإنسان ، يفعله فى نفسه وفى غيره بسبب يحدثه فى نفسه أو فى غيره . كالحركة والسكون وما يتولد عنهما فى نفسه أو فى غيره . وما يتولد عن الضربة وعن الاصطكاك الذى يفعله الإنسان ، أو ما يفعله فى غيره بالأسباب التى يحدثها بنفسه، كإنسان قذف إنساناً بسهم، ثم مات القاذف قبل وصول السهم إلى المقذوف فآلمه وقتله ؛ فإن القاذف أحدث الألم ، والقتل الحادث بعد موته بالسبب الذى أحدثه وهو حى . وكذلك لو عدم لكان يفعل فى غيره وهو معدوم لسبب كان منه وهو حى ؛ وليس يجوز أن يفعل الإنسان قوة ولا حياة ولا جسما ، فهى أشياء خاصة بالخالق ولا يستطيعها المخلوق .

أما ما لا تعرف كيفيته كالألوان والبرودة واليبوسة . . . إلخ . فهو فعل الله ؛ وما تولد عنها متولد لا قدرة للإنسان عليه ولا مدخل له فيه .

ويختلف العلاف عن بشر بن المعتمر فى هذا ، فهو يجعل تلك الأشياء كلها فعلا للإنسان إذا كان سببها منه[٢] .

وقد حاول الخياط أن يعلل مسألة التولد نقلا عن أبى الهذيل . إذ أن ابن الراوندى اتهم العلاف ومن معه من أصحاب التولد بأنهم يقولون بأن الموتى يقتلون الأحياء والأصحاء حقيقة لا مجازاً ، وأن المعدومين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسامهم على التحقيق. فأنكر الخياط هذا إنكاراً باتاً، وذكر أن الأحياء القادرين على الأفعال فى حال حياتهم وصحتهم تتولد عنهم بعد موتهم أفعال ، فتنسب إليهم هذه الأفعال ولا تنسب لغيرهم . طالما كانت تسير على السياق أو على السنة التى أوجدوها ، وفعلت ما قصده من نتائج .

ويعلل الخياط هذا المثال الذى ذكرناه آنفاً عن قذف السهم بأن قذف السهم لا يعدو يكون فعل الله ، أو فعلا لا فاعل له أو فعلا للسهم ، أو فعلا للقاذف .

وليس يجوز أن يكون فعلا لله لأن هذا محال لأسباب متعددة ، فإن الإنسان قادر على

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، جـ ٢ ص ٣٠٢ ، ٣٠٣

الفعل ولا سلطان لقدرة أخرى عليه . إن الله لا يدخل فى أفعال الإنسان ولا يرغمه عليها ، فالإنسان مختار لأفعاله ، فإذا كان الله هو الفاعل فهل يجوز أن يقذف القاذف ولا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب ؟ فتتعلق القدرة الواحدة على الشىء الواحد بقادرين !!! وهذا محال . ويحدث قياساً على هذا مجالات متعددة ، جائز أن يعتمد أقوى الخلق بأحد السيوف على قفاه فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع ، وجائز أن يجمع بين النار والحلفاء فلا يحدث الله إحراقها فلا تحترق .

ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلا للسهم لأن السهم موات وليس بحى ، وإذ كان كذلك لم يجز منه فعل ، كما لم يجز منه أن يختار وأن يريد . ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلا لا فاعل له ، لأنه لا يجوز خلق لا خالق له ، وكتاب لا كاتب له ، فلم يبق إذن إلا وجه واحد ، هو : أن الفعل يتولد عن الفاعل ، إذا كان هو السبب له .

هذا فى نطاق الأفعال ، أما فى نطاق المعرفة ، فالمعرفة تحدث عند أبى الهذيل عن طريق التولد ، فإذا رتبنا قضية تولدت لنا نتيجة .

إن فكرة التولد تقوم على مبدأين كما سنرى بعد : مبدأ الحرية الإنسانية ومبدأ العلية ؛ وقد أخذ أبو الهذيل العلاف بالمبدأ الأول . وهذا يتناسق مع قوله بالتولد . ولكن بعض الفقرات الباقية عن العلاف تنكر العلية ، فهو يجوز أن يجمع الله بين الحجر الثقيل والجو أوقاتا طويلة ولا يحدث لا الانحدار ولا الهبوط بل يحدث السكون ، ويجوز اجتماع النار والقطن ولا يحدث الاحتراق ، بل إنه غلا فى هذا الباب أشد الغلو[1] . وكيف يتفق هذا مع فكرته فى التولد ! إن التولد بلا شك قائم على العلية .

(حـ) الأسباب التى دعت المعتزلة إلى فكرة التولد :

١ — حرية الإرادة الإنسانية : تتفق فكرة التولد مع منطق المذهب المعتزلى عامة ، فهذا المذهب — الذى يقرر بأن ليس لله قدرة فاعلة فيما للعبد فيه فعل وبهذا نفوا عن الله العلم القديم والقدرة القديمة — يقول بأن الفعل صادر عن الإنسان ومن الإنسان : ولم يقف تصورهم للفعل الإنسانى عند هذا فحسب ، بل سموا بهذا التصور إلى أكبر حد : فنسبوا ما ينشأ أو ما يتولد عن فعله من أفعال إليه ، يلزمه ويلحقه طالما كان تحقيقه ناتجاً عن غاية محددة من قبل . إنهم جعلوا الأسباب متصلة بمسبباتها ، وحققوا هذه الفكرة فيما يخص الإنسان . . ونحن نصل بهذا إلى أهم الأسباب التى دعت المعتزلة إلى القول بالتولد .

---

(١) الأشعرى : مقالات جـ ١ ص ٣١٢ وانظر بينيس : مذهب الذرة ص ٢٨ .

٢ — علاقة السبب بالمسبب أو قانون العلية : إن المعتزلة أقاموا الفعل الإنسانى فى ضوء هذا القانون : قانون العلية ، أو الصلة بين العلة والمعلول . فوجود العلة دليل على وجود المعلول وبينهما علاقة ضرورية منطقية لا تخلف فيها « الأسباب موجبة لمسبباتها »(١) . أطلق الإنسان السهم فقتل . فالقتل إذن معلول لعلة هى إطلاق السهم لغاية . فإذا تحققت الغاية . تحقق قانون الترابط العلى بين الحركتين وتولدت إحداهما عن الأخرى تولداً لازماً . العلة إذن وصف ذاتى لا يتوقف على جعل جاعل ، فهى مؤثرة بذاتها ، وهى موجبة بذاتها(٢) .

لم يقبل الأشاعرة فكرة التولد ، وأنكروا السبب الأول الذى أورده المعتزلة لإثبات فكرتهم عن التولد ، لأن الفاعل هو الله . خلق الله الأفعال واكتسبها الإنسان من هذا الخلق ، فإذا ما قذف الإنسان بالسهم ، لم يكن هو الفاعل على الحقيقة ، وإنما الفاعل هو الله فالعلة ليست هى المؤثرة بذاتها(٣) .

أما عن السبب الثانى — وهو قانون العلية وانطباقه على أفعال الإنسان وأفعال الله — فلم يقبل الأشاعرة هذا أيضاً ، لأن أفعال الله لا يحدها سلطان ولا تخضع لقانون ، ويجوز أن يحول الله بين تحقيق السبب مع وجود المسبب ، يجوز أن يريد الإنسان إطلاق السهم ولا يريد الله فلا ينطلق ، ويجوز أن ينطلق السهم فيوقفه الله قبل أن يقتل . ويجوز أن ينطلق حتى يصل إلى المقذوف إليه فلا يقتله : « الاقتران فيما يعتقد فى العادة سبب وما يعتقد فى العادة مسبب ليس ضرورياً عندنا . بل كل شىء ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفى الآخر ، فليس بالضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا بالضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، ذلك أن اقترانهما لما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالى لخلقهما على التساوق . لا لكونه ضرورياً فى نفسه(٤) » . أما السبب الذى دعا الفلاسفة والمعتزلة إلى القول فهو مجرد المشاهدة . ولا دليل لهم ولا برهان وراء ذلك : «ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاقتران عند ملاقاة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولاتدل على الحصول به وأنه لا علة سواه »(٥) لا علية إذن بين الممكنات(٦) . وإنما تفسر حادثة بعد أخرى باطراد العادة ليس إلا . والعادة عند الأشاعرة هى ما يتحقق فى كل المناسبات أو كما يقول صاحب كشاف اصطلاحات الفنون :

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، جـ ٢ ص ٤١٣ .
(٢) الزركشى : البحر المحيط جـ ٥ ص ١٤٤ — ١٤٦ .
(٣) الزركشى : البحر المحيط ، جـ ٥ ص ١٤٥ .
(٤) الغزالى : تهافت الفلاسفة (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٦) ص ٦٠ .
(٥) نفس المصدر ص ٦٦ .
(٦) الإيجى : المواقف جـ ٤ ص ٩٩ شرح .

العادة عبارة عما يستقر فى النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطبائع السليمة »[١] .

وقد تنبه الأشاعرة إلى أنه سيعترض عليهم بأن إنكار العلية يؤدى إلى محالات شنيعة، فإن من أنكر لزوم المعلولات عن عللها وأضافها إلى إرادة مخترعها ولم يكن لهذه الإرادة منهج متعين بل يمكن تنوعه وتعينه طبقاً لما يريده الشخص . جاز حينئذ لكل واحد منا أن يكون بين سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال شامخة وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله وهو لا يراها . ومن وضع كتاباً فى بيته فيجوز انقلابه كلباً ، أو ترك التراب فيجوز انقلابه مسكاً[٢] .

يرد الأشاعرة بأن هذا لم يحدث قط ، ولكن لا شك أنه ممكن يجوز أن يقع وألا يقع . واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ، ترسخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه ، ولكن مع هذا يجوز أن يلقى شخص فى النار فلا يحترق . فقد تتغير صفة النار أو صفة الشخص[٣] .

هنا تتبين لنا فكرة الأشاعرة : لقد تبين لهم ما فى فكرة المعجزات من خوارق لا تسير على مقتضى الناموس الطبيعى ، وأن قدرة الله — وهى تظهر المعجزات — لا تخضع لقانون على أو عقل . أو بمعنى أدق رأوا التعارض بين القدرة الإلهية والقانون العلى الطبيعى فضحوا بالثانى لإنقاذ الأول . وقد فصلت فى كتابى « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسى » موقف الأشاعرة من قانون العلية[٤] .

* * *

تلك هى صورة عامة تركيبية لفلسفة أبى الهذيل العلاف ، طبقاً لما لدينا من مصادر . ولعل الأبحاث المستمرة عن كتب المعتزلة المفقودة تمدنا بمصادر أكثر . نستطيع بواسطتها أن نرسم الصورة النهائية لفلسفة أبى الهذيل العلاف . وننتقل الآن إلى صورة ثانية من فلاسفة المعتزلة : صورة إبراهيم بن سيار النظام .

---

(١) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، ج ٢ ص ٩٧٧ .

(٢) الغزالى : التهافت : ص ٦٧ .

(٣) الغزالى : التهافت ، ص ٦٧ .

(٤) على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام « انظر الطبعة الثانية » .

الفصل السابع

النظام

(٢٣١هـ – ٨٤٥م)

أما اسمه الكامل فهو إبراهيم بن سيار بن هانئ البصرى المعروف بالنظام ، ويكنى أبا إسحاق. وقد ذكر عنه أنه من الموالى . والنظام أكبر شخصية فلسفية معتزلية فى العالم الإسلامى ، صدر عن فكر مبدع ونظام فلسفى دقيق . وقد تنبه الأقدمون إلى ماله من قيمة عظيمة وأثر كبير وقد شغلت هذه الشخصية القرن الثالث والرابع ، وتأثرت به المجامع الفكرية — سواء كان أصحابها فلاسفة أو متكلمين ، أو شعراء أو أدباء — بحيث نجد اسمه يتردد على ألسنتهم جميعاً وقد اعتبره ابن حزم[1] وابن نباتة أعظم رجال المعتزلة إطلاقاً[2] . وقد ذكر عنه طاش كبرى زادة « أنه شيخ من كبار المعتزلة وأئمتهم . متقدم فى العلوم . شديد الغوص على المعانى[3] » وهذا أيضاً ما يردده طائفة كبيرة من أهل السنة والجماعة .

واعتبرته المعتزلة أعظم رجال الفكر الإنسانى بحيث يذكر ابن المرتضى عن بعض المعتزلة « أنه ما ينبغى أن يكون فى الدنيا مثله[4] » . وقد ذكر الجاحظ وكان من تلامذته والمتصلين به — أن الأوائل يقولون : فى كل ألف سنة رجل لا نظير له ، فإن كان ذلك صحيحاً فهو أبو إسحاق النظام . وقد ذكر عنه أن الخليل بن أحمد قال له — والنظام غلام — بعد أن سمعه : « يا بنى نحن إلى السماع منك أحوج[5] » .

أما المحدثون من الباحثين فقد اعتبروه أكبر متكلم فيلسوف . نجد هذا عند المستشرقين مثل شتين Stein وهورفيتز Horvitz ومكدونالد وديبور ، وقد ذكروا أنه أول رجال المدرسة الفلسفية الإسلامية الأصيلة صلة بالفلسفة ووضعا لمذهب فلسفى يقوم على أسس متصلة . وقد أقام فلسفته ووضعها فى إطارها الكامل الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة فى كتابه الرائع « إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية[6] » .

---

(١) ابن حزم : طوق الحمامة ، ص ١٢٣ والفصل جـ ٤ ص ١٧٤ .
(٢) ابن نباتة : سرح العيون ص ١٢٢ .
(٣) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة جـ ٢ ص ٤٩ .
(٤) ابن المرتضى : المنية ص ٢٨ .
(٥) الجاحظ : الحيوان ، جـ ٣ ص ١٤٦ وابن المرتضى : المنية ص ٢٩
(٦) انظر العرض المفصل لحياة النظام وفلسفته فى كتاب الدكتور أبو ريدة ص ١ – ٩ .

(ا) ثقافته :

حفظ النظام العلوم الإسلامية كلها .. يقول الجاحظ : « ما رأيت أحداً أعلم فى الفقه والكلام من النظام» .. درس الأدب ، ويقول ابن المرتضى عنه أنه « حفظ القرآن والإنجيل والتوراة والمزامير وتفسيرها مع كثرة حفظه للأشعار والأخبار واختلاف الناس فى الفتيا[١] » وقد ذكر عنه أنه كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب ، ونحن لا يمكننا أن نصدق هذا ، وقد وردت آثار متعددة تثبت إجادته للقراءة والكتابة ، علاوة على أن معرفته بالفلسفة تثبت تهافت الأسطورة القائلة بأميته .

عاصر النظام الرشيد والمأمون واتصل بالبرامكة ، ولكن شهرته الحقيقية كانت فى عهد المعتصم ، أى أنه كان فى وسط الحركة العقلية الفلسفية التى بلغت أوجها فى ذلك الحين ، وقد اتصل النظام بفلسفة أرسطو خاصة ، وفلسفة غيره من فلاسفة اليونان عامة ، وقد تم هذا إما بواسطة مناقشاته مع المسيحيين فى ذلك العهد وإما بقراءته لبعض الكتب اليونانية . ومن الأدلة على قراءته واتصاله بفلسفة اليونان ، بل وبالمذاهب الشرقية المختلفة ما يأتى :

١ — ما يذكره القاضى عبد الجبار من أن جعفر بن يحيى البرمكى ذكر أرسطاليس فقال النظام : « قد نقضت عليه كتابه» ، فقال جعفر : «كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه» فقال : « أيهما أحب إليك أن أقرأه من أوله أم من آخره» ؟ ثم اندفع يقرأ شيئاً فشيئاً وينقض عليه[٢] .

٢ — ما يذكره ابن نباتة من أن العلة فيما انتهى إليه النظام من مذاهب استبشعت منه ، أنه اطلع على كتب الفلاسفة ومال فى كلامه إلى الطبيعيين منهم والإلهيين ، وأنه استنبط من كتبهم مسائل خلطها بكلام المعتزلة ، وهذا ما يذكره الشهرستانى أيضاً فيقول إنه « قد طالع كتب الفلاسفة »[٣] .

٣ — يبدو أيضاً أنه اتصل بالفلسفة الشرقية اتصالا مباشراً . يذكر البغدادى « أن النظام كان يغشى فى حداثته مجالس أصحاب التثنية من الفرس والسوفسطائية الذين كانوا يقولون بتكافؤ الأدلة » . ثم تردد فى شبابه على مجالس الفلاسفة الملحدين ، ثم صاحب فى كهولته هشام ابن الحكم الرافضى الشيعى ، فأخذ عن هشام وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذى لا يتجزأ ، ثم بنى عليه قوله بالطفرة التى لم يسبق إليها وهم واحد من قبله ، وأخذ عن الثنوية قوله بأن فاعل العدل لا يقدر على الجور والكذب ، وأعجب بقول البراهمة بإبطال النبوات

---

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ٣ .

(٢) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ٢٩ .

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٦٠ .

ولم يجسر على إظهار هذا القول خوفاً من السيف ، فأنكر إعجاز القرآن فى نظمه[١] . وقد نقل هذا الكلام بنصه الإسفرايينى[٢] .

احتوى النظام إذن ثقافة عصره ، وخرج بهذه الثقافات يضع مذهباً من أدق المذاهب الفلسفية ، وينافح عن الإسلام نفاحاً شديداً ، ومع أنه لم يصلنا من كتبه شيء ، إلا أننا سنحاول أن نفسر بعض أفكاره طبقاً لشذرات باقية .

(ب) كتبه :

ذكر بعض هذه الكتب أهل السنة ، والبعض ذكره المعتزلة ، وهى :

١ — الجزء : ذكره الأشعرى فى مقالات الإسلاميين[٣] . ونقل عنه بعض العبارات من أقوال المسلمين فى الجزء الذى لا يتجزأ . ومن المحتمل أن يكون هذا الكتاب تلخيصاً لأقوال أصحاب الجزء الذى لا يتجزأ ، ثم نقضه لهذه الأقوال ، غير أنه لا دليل واضح على هذا .

٢ — الحركة أو حركة الأجسام : يقول الأشعرى فى معرض كلامه عن الأجسام ، هل كلها متحركة أم كلها ساكنة ؟ إنه قرأ فى كتاب يضاف إلى النظام فى هذا الموضوع أنه قال : « لا أدرى ما السكون ، إلا أن يكون يعنى كان الشيء فى المكان وقتين أى تحرك فيه وقتين ، وزعم أن الأجسام فى حال خلق الله سبحانه لها متحركة حركة اعتماد[٤] » .

٣ — كتاب الثنوية : ذكره البغدادى بقوله : « ومن عجائب النظام فى هذه المسألة أنه صنف كتاباً على الثنوية وتعجب من ذم الثنوية الظلمة على فعل الشر ، مع قولهم بأن الظلمة لا تستطيع فعل الخير . ولا تقدر إلا على الشر[٥] » .

٤ — كتاب فى التوحيد : ذكره الخياط . وهو على ما يبدو فى إثبات وجود الله عن طريق الحركة[٦] .

٥ — كتاب العالم : ذكر بما يأتى : « ووصفوا النظام بالعلم لوضعه كتاب العالم ونصرته ما قال الملحدون » .

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١١٣ .

(٢) الإسفرايينى : التبصير ص ٤٣ .

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ص ٢١٦ — ٥١٧

(٤) نفس المصدر : ص ٣٢٤ .

(٥) البغدادى : الفرق بين الفرق : ص ١١٧ .

(٦) الخياط الانتصار . ص ١١٧٢ .

٦ – نقض كتاب أرسططاليس : ذكره صاحب المنية والأمل . ولا أعلم على وجه اليقين أى كتب أرسططاليس نقضها ، ومن المرجح أيضاً أن يكون هذا الكتاب أحد فصول الكتب السابقة .

(ح) اتهام النظام فى دينه :

هاجم معظم مفكرى أهل السنة النظام ، واعتبروه ملحداً من كبار الملاحدة ، وصوروا حياته تصوير رجل مستهتر يقضى جل وقته فى الفسق والفجور . ونحن لا نسرع بتصديق هذا ، فقد اشتهر المعتزلة بأنهم رجال أتقياء وزهاد متعبدون . وقد دافع الخياط عنه دفاعاً مجيداً ، وذكر لنا فى مواضع عدة دفاع النظام عن الإسلام ، وقيامه فى وجه الملاحدة والثنوية والسمنية والفلاسفة . وذكر القاضى عبد الجبار أن النظام كان يقول وهو يجود بنفسه : « اللهم إن كنت تعلم أنى لم أقصر فى توحيدك . اللهم ولا أعتقد مذهباً إلا سنده التوحيد . اللهم إن كنت تعلم ذلك فاغفر لى ذنبى وسهل على سكرة الموت[1] » ، فمات لساعته . وهذا دليل على انتهاء حياة رجل صادق ، لم يأل جهداً فى الدفاع عن الإسلام .

(د) فلسفته :

١ – المشكلة الإلهية

يتفق النظام مع المعتزلة فى تصور الذات ، فهو ينزهها التنزيه المطلق . ويثبت ذاتاً قديمة ، نافياً الصفات الزائدة على الذات .

(ا) أما صفات الله فينكر النظام – متطابقاً فى ذلك أيضاً مع الاتجاه المعتزلى العام – صفات الله القديمة ، وخاصة صفات الذات . ويفسر حمل الصفات على الذات بأنه من ناحية إثبات للذات ، ومن ناحية أخرى نفى أضداد تلك الصفات عن الذات : « معنى قول عالم إثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، ومعنى قولى قادر إثبات ذاته ونفى العجز عنه . ومعنى قولى حى إثبات ذاته ونفى الموت عنه » .. ويعمم النظام هذا القول على سائر صفات الذات . ولكن أليس فى اختلاف الصفات المحمولة على الذات الدليل على اختلاف فى الذات وتعدد فيها ؟ فاختلف القول عالم والقول قادر والقول حى ، بينما لا يمنح النظام الإثبات والوجود إلا للذات ؟ ! يرى النظام أن الاختلاف فى هذه الصفات إنما أتى من اختلاف أضدادها المنفية عن الله لا من اختلاف الذات نفسه ، فإذا ما أنكرنا أن يكون « كونه عالماً » هى « كونه قادراً » هى « كونه حياً » فذلك لاختلاف أضداد تلك الصفات من الجهل والعجز والموت . وهى الأضداد التى

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ج ٣ ص ٦٦ – ١٧٧

تحملها نفياً على الله : « إن قولى عالم قادر سميع بصير إنما هو إيجاب التسمية ونفى التضاد[1] » ، ومن ثمة أصبح من المؤكد اختلاف الصفات للذات .

ذهب المعتزلة بعد النظام إلى تفسيرات شتى لمسألة اختلاف الأسماء والصفات ، فذهبت طائفة منهم إلى أنه إنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف المعلوم والمقدور لا لاختلاف الذات ، وذهبت طائفة إلى أن الاختلاف إنما حدث لاختلاف الفوائد التى تقع عندها ، فلله مقدورات ولله معلومات[2] ... إلخ .

ثم حاول النظام أن يفسر المتشابهات التفسير المعتزلى الذى يخرجها عن المفهوم اللغوى ، ويجعل لها مفهوماً معنوياً يمكن أن يتوافق مع سياق المذهب ، فالوجه واليدان وغيرهما تفسر على هذا الأساس : « إننا نقول وجهاً توسعاً ونعود إلى إثبات الله ، لأننا نثبت وجهاً هو هو ، وذلك أن العرب تقيم الوجه مقام الشيء فيقول القائل لولا وجهك لم أفعل ، أى لولا أنت لم أفعل[3] .

ويلاحظ أن النظام لا يطلق على الله الحياة والسمع والبصر ، لأنه لم يذكر شيء منها فى النصوص الدينية ، إنما يذكر العلم والقوة : « أنزل بعلمه » ، « وأشد منهم قوة » .

(ب) العدل الإلهى وصلته بالقدرة :

ذكرنا فى معرض حديثنا عن القواعد العامة المشتركة بين المعتزلة أنهم أصحاب العدل ، وتفسير هذا أنهم أوجبوا على الله عمل الأصلح ، وهذا هو العدل الإلهى ، وقد نشأ عن هذا بحوث عميقة فى القدرة الإلهية ، هل يقدر الله على الظلم والجور أولا يقدر ؟

وقد رأينا من قبل أن أبا الهذيل يذهب إلى أن الله يقدر على الظلم والجور والكذب ، وعلى أن يجور ويظلم ويكذب ، ولكنه لا يفعل ذلك لحكمته ، ومن المحال إطلاقاً أن يفعل شيئاً غير ذلك .

لم يوافق النظام على هذا ، وهو المفكر المستقل النزعة إلى أقصى حد ، وأتى بمذهب أثار كثيراً من المنازعات الفكرية فى العالم الإسلامى . أما جوهر هذا المذهب فهو أن الله لا يفعل الظلم فقط ، بل لا يقدر عليه ، ولا يترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح ، بل لا يستطيع ذلك ، قد يستطيع أن يترك شيئاً منها إلى ما يساويه : « قد يجوز أن يترك فعلاً هو صلاح إلى فعل آخر هو صلاح يقوم مقامه » ، أما ما هو دون فلا يستطيع . ولا يوصف الله بالقدرة على أن يزيد فى عذاب أهل النار شيئاً ولا أن ينقص منه شيئاً ، وكذلك من نعيم أهل الجنة ، ولا أن

---

(١) الأشعرى : مقالات . جـ ٢ ص ٤٧٦ .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٦٧ .

(٣) الأشعرى . مقالات جـ ١ ص ١٨٩ .

يخرج أحداً من الجنة ، ولا أن يستطيع أن يعذب الأطفال ، ولا أن يدخلهم النار[١] . ويعلل النظام عدم صدور الظلم عن الله وعدم قدرة الله على فعل الظلم بما يأتى : « وجدت الظلم ليس يقع إلا من ذى آفة وحاجة جملته على فعله ، أو من جاهل به . والجهل والحاجة دالات على حدوث من وصف بهما ، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً »[٢] . ويعلل الشهرستانى مذهب النظام بما يأتى : « إن القبح إذا كان صفة ذاتية للقبيح وهو المانع من الإضافة إليه فعلا ، فنى تجويز وقوع القبيح منه قبح أيضاً ، فيجب أن يكون مانعاً ؛ ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم »[٣] . ومعنى هذا أن حمل العدل على الذات هو إثبات الذات ، وهو فى الآن نفسه نفى للضد ، أى نفى للظلم فمن يوصف بالقدرة على العدل فإن عدم الوصف يتضمن القدرة على الظلم ، والظلم لا يصدر إلا عن قبح ونقص .

(حـ) نقد نظرية النظام فى العدل الإلهى :

قوبل مذهب النظام بنقد شديد فى العالم الإسلامى ، وأصاب المذهب من التحريف والتشويه ما خرج به من موضعه . وسنبين أهم الانتقادات التى وجهت إليه وردود النظام أو تلامذته عليها .

إن أول من هاجم نظرية النظام هو ابن الراوندى — صاحب كتاب فضيحة المعتزلة — ومن العجيب أن كثيرين من أهل السنة استندوا إلى أقوال هذا الملحد العريق فى نقدهم لرجال المعتزلة ، والنظام على الخصوص . وقد حفظ لنا الخياط جوهر نقد ابن الراوندى لآراء المعتزلة وللنظام ، وتعليلا لأقوال هذا الأخير التى يفندها ابن الراوندى .

يتلخص نقد ابن الراوندى فى فكرتين هامتين : الأولى : أنه يتهم النظام بتحديد قدرة الله . الثانية : إن فكرة النظام فى العدل تنتهى إلى أن الله مطبوع أى مجبر .

النقد الأول : لابن الراوندى للنظام : محدودية القدرة الإلهية وتقييدها أو قدرة الله على نوع واحد من الفعل . يرى ابن الراوندى أن النظام ذهب إلى أن الله إذا علم أن فعل شىء أصلح من تركه استحال منه تركه — ومثال النظام يثبت هذا — فإذا كان تنعيم أهل الجنة أصلح لهم من الفناء والموت استحال على الله أن يميتهم[٤] .

يلزم ابن الراوندى النظام هنا بأنه يذهب إلى أن القدرة الإلهية حينئذ تكون محدودة ومقيدة ، فلا يقدر الله على فعل إلا إذا كان هذا الفعل أصلح للناس ، فإذا كان هناك فعلان أحدهما

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ٣٧ .
(٢) الخياط : الانتصار ص ٢٧ ، ٢٨ .
(٣) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ٣٧ .
(٤) الخياط الانتصار ص ١٧ وما بعدها .

أصلح ، لم يفعل الله إلا هذا الفعل ، واستحال أن يفعل الآخر . ذلك أن الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها إلا فعل واحد .

يرى الخياط وهو يحكي عن أستاذه ، أنه إذا كان قد أحال القدرة على الظلم ، فإن القول بأن الله يقدر بعد الخبر ألا يفعل ما أخبر أنه يفعل — محال ولا معنى له ، فإذا ما طبقنا هذا على مسألة تنعيم أهل الجنة — والله قد أخبر بأنه يخلد أهل الجنة فى الجنة — أصبح إذن من العبث أن تقول إنه يقدر أن يميت أهل الجنة وأهل النار أو يفنيهم . ولكن ينبغى أن نلاحظ مسألة على جانب من الأهمية وهى أن الخياط مضى فى استدلاله مستنداً على مقدمة كبرى لا يسلم بهما الخصم ، إذ أن النزاع كله يتلخص فى التسليم بإحالة القدرة على الظلم ، وهى فيما يبدو لى موضع النزاع ، وابن الراوندى لا يوافق على هذا إطلاقاً .

النقد الثانى لابن الراوندى : الله مطبوع : ليس يجوز على الله — فى مذهب النظام — ترك ما يعلم أن فعله أصلح لخلقه من تركه ، ومن هنا صار لا يقدر على تقديمه أو تأخيره . فليس هناك إذن فرق بين الله وبين المطبوع (المرغم) من خلقه . ويدافع الخياط[1] عن النظام بأن الله عند النظام لا يفعل فعلا إلا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلا منه ، إلا أن فعل الفعل وتركه يدخل عنده فى دائرة فعل الأصلح ، فإذا ما فعل الله فعلا فهو أصلح ما يفعله لعباده ، فإذا ما تركه لفعل ثان ، فإن هذا الفعل الثانى يكون مساوياً فى صلاحه للفعل الأول ، ولا ينبغى أن يكون الفعل الثانى أصلح من الفعل الأول ، وأن يكون الأول دونه ، لأنه إذا كان كذلك لفعل الأصلح بدلا من أن يفعل ما هو أقل صلاحاً أو ما هو دون .

هذا هو الله عند النظام .. غير مجبر ولا مطبوع . أما المطبوع فهو مسلوب القدرة على فعله أو على تركه ، ولا يختار هذا الفعل ولا يؤثره على غيره ، وأفعاله التى تصدر عنه من جنس واحد لا تنوع فيها ولا اختلاف ، بل هى متجانسة تجانساً كلياً : النار فعلها الواحد التسخين ، والثلج فعله الواحد التبريد وهذا هو المطبوع من الكائنات كلها غير الله[2] . وقد عبر الشهرستانى عن هذا الكلام بقوله : « إنه ألزم عليه أن يكون الله تعالى مطبوعاً مجبوراً على أن يفعل ، فإن القادر على الحقيقة من يتخير بين الفعل وبين تركه ، أجاب بأن الذى ألزمتمونى فى القدرة يلزمكم فى الفعل ، فإن عندكم يستحيل أن يفعله وإن كان مقدوراً ، فلا فرق[3] » أى أن النظام يقرر بأنه إذا ألزم بأن الله يكون مجبراً لأنه لا يقدر عنده على الباطل ، فإنه يلزمهم أيضاً بأنه مجبر لأنه يقدر عندهم على عمل الباطل ولكن لا يتحقق له هذا الفعل .

---

(١) الخياط : الانتصار ص ٢٤ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٢٧ وما بعدها .

ولكن ما يلبث ابن حزم أن يتابع ابن الراوندى فى نقده للنظام : فيردد بأن نظرية النظام فى أن الله لا يقدر على ظلم أحد أبداً ، ولا على شىء من الشرور ، وأن الناس يقدرون على كل ذلك ، وأنه تعالى : لو كان قادراً على ذلك ، لكنا لا نأمن أن يفعله ، أو أنه قد فعله ، إن هذه النظرية ستؤدى إلى أن الناس عند النظام أتم قدرة من الله تعالى . ويذهب ابن حزم فى إلزاماته فيقول : إن النظام يقرر أن الله لا يقدر على إخراج أحد من النار أو إخراج أحد من الجنة ولا على وضع طفل فى النار ، وأن الخلائق كلها ، ناساً كانوا أو جناً أو ملائكة ، يقدرون على ذلك . فكأن الله عنده أعجز من كل ضعيف من خلقه ، وكأن كل واحد من الخلق أتم قدرة من الله تعالى . ويرى ابن حزم أن النظام والعلاف ، شيخى المعتزلة ، قد اتفقا على أن الله لا يقدر على أصلح مما عمل هو من الخير وبالتالى فإن قدرته على الخير متناهية ثم مضى النظام بعيداً ، فذهب إلى أن الله تعالى لا يقدر على الشرور جملة ، فجعله عديم القدرة عليها ، عاجزاً عنها ، وينتهى ابن حزم خلال إلزاماته هذه ، إلى تكفير كل من العلاف والنظام[1] .

أما عن اتصال الشكل بشكله فى بعض الحالات ، ومفارقته له ، فيرى النظام أن الشكل إنما يفارق شكله الذى من طباعه الاتصال به ، إذا ما حدث ثمة مانع يمنعه من أن يتصل به « وجود شىء يمنع الحجر من الانحدار ، والماء من السيلان ، والنار من التلهب والارتفاع ، أما إذا ترك الشىء وطبعه ، فلا يمكن إلا أن يتصل الشكل بشكله» يقول النظام « وليس للمانوية أن يتعللوا فى إزالة» ما سألناهم عنه بمثل هذا ، لأنه لا مانع النور والظلمة من أن يمتزجا ، أن طباعهما الامتزاج ، إذا لم يكن ثالث سواهما ، ذلك أن الامتزاج عند المانوية قاعدة مسلمة ، إذ النور والظلمة يمتزجان ، فيتغلب أحدهما على الآخر ، أما عند النظام ، فلا يمتزج الله إلا بشكله ، وليس ثمة ما يمنع اتصاله بهذا الشكل .

ولكن نقد مذهب النظام ومحاولة ربطه بالثنوية يظهر ثانية لدى متأخرى الأشاعرة ، فيحاول الرازى أن يصل بين الفكرتين ، فيرى أن النظام أخذ فكرة العدل الإلهى عن الثنوية . ثم يعرض الإيجى للأمر فيذهب إلى أن مذهب أهل السنة والجماعة هو أن قدرة الله متعلقة بسائر الموجودات. ثم يأتى بآراء مخالفيه : الأولى : الفلاسفة : وهم يرون أن الله لا يصدر عنه مباشرة إلا بأثر واحد . والثانية : المنجمون : وهم يقولون : إن المؤثر فى عالم العنصريات هو الأفلاك والكواكب بما لها من الأوضاع المختلفة . الثالثة : الثنوية : وقد قالوا : إنه تعالى لا يصدر عنه إلا الخير ، أما الشر فمن عند الإنسان . الرابعة : النظامية : وقالوا إنه تعالى إنما يقدر على الفعل الحسن لا القبيح[2]. وصاحب المواقف لا ينسب قول النظام صراحة للثنوية ، ولكنه يرتبه فى السياق ترتيباً لا يخفى مدلوله .

---

(١) ابن حزم : الفصل جـ ٢ ص ١٣٩ وما بعدها .
(٢) شرح المواقف جـ ٨ ص ٦٠ — ٦٤ .

(د) مصادر نظرية العدل الإلهى عند النظام :

لا شك أننا لا نجد نظرية العدل الإلهى عند النظام عند سابقه أبى الهذيل العلاف . ولكن من الواضح أنها تطور لفكر الأخير ، فبينما يذهب العلاف إلى أن الله يقدر على فعل الظلم ، ولكن لا يفعله ، يذهب النظام إلى أن الله لا يستطيع فعل الظلم، ولا يقدر عليه . ولكن حاول المؤرخون القدامى أن يلتمسوا مصدراً خارجياً لنظرية النظام. فذهب بعض هؤلاء المؤرخين إلى أن هذا المصدر هو الفلسفة اليونانية ، وذهب البعض الآخر إلى أنه هو الفلسفة المانوية .

أما عن المصدر الفلسفى ، فيعبر الشهرستانى عنه أحسن تعبير ، جرياً على عادته ، فى وصل آراء خصوم أهل السنة الفكرية بمصادر أجنبية ، فذكر أن النظام ، إنما أخذ مقالته فى العدل الإلهى من قدماء الفلاسفة « حيث قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئاً لا يفعله ، فما أبدعه وأوجده هو المقدور ، ولو كان فى علمه ، ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً وصلاحاً لفعل[1] .

ويذهب هورفيتيز إلى أن الفلاسفة الذين يعنيهم الشهرستانى هم الرواقية ، وأن فكرة النظام هذه إنما تعود إلى فكرة الرواقية المشهورة التى تتلخص فى هذا المبدأ الشائع أليس فى الإمكان أبدع مما كان . ولكن الدكتور أبو ريدة ينكر إنكاراً باتًّا تأثر النظام بالرواقية فى فكرة العدل الإلهى . ويرى أن هورفيتيز قد تكلف بعيداً وذهب شططاً ، وأنه استند على أقوال البغدادى والشهرستانى ، وبخاصة الأول الذى لا يضع أقوال النظام فى صورتها الحقيقية[2].

أما المصدر الثنوى لفكرة النظام فى العدل الإلهى فيمضى كالآتى : إن الله عند النظام لا يفعل العدل للحصول على نفع أو لتجنب سوء ، ولكنه يفعله لحسنه وشرفه ، وفعله يضفى عليه بحسنه ، وإذا كان الله لم يفعل العدل إلا لحسنه . وشرفه ، فإنه لم يزل عالماً بهذا . ولكن إذا كان الله لم يزل عالماً بالعدل وحسنه ، ألا نستطيع القول بأنه لم يزل فاعلا له ؟ ينكر النظام هذا ، ويقول ابن الراوندى ، إن هذا الإنكار يشبه سواء بسواء إلزام النظام للديصانية .

قولهم : « إن الظلمة مازجت النور وقد تأذى بمازجتها . إن النور لم يزل متأذياً بالظلمة ، وأنه إنما مازجها لتأذيه بها ، ثم زعموا أن هذا لا يلزمهم القول بأنه لم يزل ممازجاً لها » .

يرد الخياط على هذا ، بأنه لا وجه لإلزام النظام القول بأن الله لم يزل فاعلا من أنه نظير قول الديصانية بالحجج السابقة ، إذ لا يوجد ارتباط بين المذهبين ، ويفصل بينهما بقوله بأن

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ٢٧ .

(٢) د . أبو ريدة : النظام ص ٩٤ .

« الديصانية زعمت بأن فعل النور للحكمة جوهر منه وطباع ، وأن خشونة الظلمة وتأذى النور بها جوهر وطباع ، قال إبراهيم : فإذا كان هذا على ما تقولون فينبغى أن يكون النور لم يزل ممازجاً للظلمة ، إذا كان مزاجه لها عند تأذيه بها حكمة ، وفعل الحكمة من جوهره وطباعه ، وما كان من طباع الشر فغير مفارق له » .

أما الله عند النظام فلا يفعل العدل طباعاً ، أى بالطبع ، إنه غير مجبر على فعل العدل ، وإنما يفعله باختيار منه لفعله . فإذا شاء فعل ، وإن شاء لم يفعل ، ولا بد له من أن يكون متقدماً على أفعاله ، وأن يكون موجوداً قبلها .

تبدو الاختلافات بين النظام والثنوية على صورة أوسع فى مناقشة بينه وبين المنانية أو المانوية ، وقد ذكرها ابن الراوندى وعلق عليها الجاحظ أيضاً وقد حاول ابن الراوندى أن يلتمس فى المانوية المصدر الحقيقى لفكرة النظام عن العدل الإلهى ، كما حاول هذا من بعده ، ولكن لدواع أخرى ، أعداء المعتزلة من الأشاعرة . وقد حاول الأشعرى ، وهو بصدد تأريخ نقدى للفكر النظامى أن يرد مذهب النظام فى المداخلة إلى أصل ثنوى . يقول : المداخلة هو أن كل شىء قد يداخل ضده . وخلافه ، ويقول « قال أصل التثنية إن امتزاج النور بالظلمة على المداخلة التى ثبتها إبراهيم إن الأشعرى — فى إيجاز — يحاول أن يصل بين مذهب النظام فى المداخلة وبين أصل من أصول الثنوية وهو الامتزاج[1] وتابع البغدادى الأشعرى فى هذا ، فقرر أن فكرة النظام فى العدل مأخوذة من الثنوية[2] .

وسنحاول نحن أن نوضح فكرة ابن الراوندى فهى أساس ما وجه إلى النظام من انتقادات تتلخص فكرة ابن الراوندى فى أن النظام ألزم المانوية بأن علة مباينة النور والظلمة إما أن تعود إلى الطبع ، وإما أن تعود إلى الاختيار ولا يمكن أن تكون شيئاً ثالثاً وراء هذا . فإذا كانت تعود إلى اختيار فإن النور بما له من قدرة على الاختيار قد يختار الباطل ، وكذلك الظلمة . يقيس ابن الراوندى هذا المذهب على قول النظام بأن الله مختار يختار العدل ، وليس ثمة سبيل لاختياره الجور والظلم . « وإن من شأن طبيعة الشكل الاتصال بشكله وإن كان يفارقه فى بعض الحالات» أى أن الأفعال التى تلحق الشىء إنما تكون فى طبيعة هذا الشىء ، فالأفعال العادلة تلحق وتصدر عما كانت طبيعته عادلة . والعكس بالعكس ، ولكن قد يحدث ما يحول دون تحقق هذه الأفعال : وينتهى ابن الراوندى من هذا إلى القول بأنه ليس بين هذا أن يفارق الشكل شكله بعد أن اتصل بطباعه ، وبين أن يمازج الظلمة النور بعد أن تباينا بطباعهما ، ليس بين القولين أدنى اختلاف.

---

(١) الأشعرى مقالات : ج ١ ص ٣٧٤ .

(٢) البغدادى : الفرق ص ١١٤ .

يرد النظام على هذا « بأن الظلم لا يقع إلا من ذى آفة . وحمله على موجود يثبت حدوث من وصف به ، والله غير ذلك عنده أى أنه غير ذى آفة .. أو جسم حادث ، فلا يفعل الله الظلم، ثم إذا كان الأمر كذلك فإن الخياط ينتهى إلى القول بأنه لا يجوز للمانوية أن تعتل بمثل علته ، لأنهم يذهبون إلى أن النور يجتلب المنافع ويدفع المضار ، وتدخل عليه الآفات وتغلب عليه الظلمة ، فإذا تغلب كل هذا على النور فإنه لا يعلم شيئاً ، فإذا كان كذلك فلا دليل لهم على أن الشر والظلم لا يجوز وقوعهما منه ، هذا إن زعموا أن الله مختار ، فألزمهم أن يجيزوا وقوع الخير من الظلمة ، والشر من النور بما قرره[1] .

ويبدو لى أن المسألة كلها تعود إلى فكرة كل من النظام والمانوية عن الله ، فنجد أولا أن وحدة الله عند النظام — وهو يتابع فى هذا روح المذهب المعتزلى — تختلف أشد الاختلاف عن ثنية الكائن الأول إلى نور وظلمة عند المانوية ، فالله عند النظام واحد لا تعدد فيه ولا تشكل ، بسيط لا تركيب فيه .. والواحد لا يصدر عنه إلا فعل واحد . بينما يذهب المانوية ، والثنوية على العموم ، إلى وجود أصلين قديمين يصدر عن كل منهما فعل خاص به . ثم إن المسألة تعود ثانياً إلى فكرة النظام عن الخير والشر ؛ فالأول فعل أصلى فى الوجود يصدر عن الموجود القديم الأزلى ، بينما الثانى فعل غير أصلى لا يلحق حتى وجود الإنسان إلا لحوقاً عرضياً . ولا يصل إطلاقاً إلى ماهية الخير الأعظم وهو الله ، ولكن قد يصل إلى ما هو دونه كالإنسان وعالم الملائكة أحياناً . وعلى هذا نستطيع أن نفسر ما تضمنته النصوص الدينية من خطيئة بعض الكائنات التى هى دون الله كإبليس ، أو خطيئة آدم . أما الثنوية .. وتشترك معها أغلب الفلسفات القديمة ، فكان أصحابها أمما حزينة ، أو أمما ذات نظرة تشاؤمية فى موجد الموجود .. حاولت أحياناً — حين رأت قصر الحياة — أن تلتمس فى الأساطير بعض العزاء، وحاولت حيناً آخر أن تفسر الشر والباطل على أنه أصيل فى هذه الحياة ، وأن له مصدراً قديماً يصدر عنه ولا سبيل إلى الفكاك منه . ثمة فرق ثالث بين فكرة كل من النظام والمانوية عن الله : هو أن المانوية كانت جبرية المذهب ، بينما نشر المعتزلة الإسلام على أنه مذهب الإرادة الإنسانية الحرة . وفى كل هذا تختلف الأمم القديمة عن العالم الجديد الذى حاول أن ينظمه الإسلام ، وحاول أن يتخلص فيه من الشر والباطل .. وقد حمل لواء هذه الفكرة مشيخة المعتزلة وفى مقدمتهم النظام .

رأينا فيما سلف تهافت فكرة التماس مصدر العدالة عند النظام لدى الثنوية . وهذا يؤدى بنا إلى التساؤل عن مصدر هذه الفكرة فى غير المذاهب الثنوية، أى هل نستطيع أن نلتمس لها مأخذاً لدى اليونان ، ونحن لا نجد لهذا المذهب شبيهاً عندهم ؟ حقاً لقد ذهب أفلاطون

---

(١) الخياط : الانتصار ص ٤٤ — ٤٦ .

إلى القول بأن مثال الخير لا يصدر عنه إلا الخير ، ولكن الفكرة لا نجدها فى صورتها الكاملة لديه . ويستبعد كثيراً أن يكون النظام قد أخذ منه . ثم إننا لا نجد لها أيضاً شبيهاً عند أرسطو ، ولا الرواقية من بعده ، وبهذا نستطيع الجزم بأن الفكرة أصيلة فى جوهرها وتفاصيلها .

(هـ) الإرادة الإلهية :

ينكر النظام إضافة الإرادة إلى الله إضافة حقيقية ، ذلك لأن الإرادة فى إطلاقها على الله على نوعين : إما إرادته لأفعاله ، وإما إرادته لأفعال عباده . أما إرادته لأفعاله فتفسر بأنه خلقها وأنشأها : « إن الوصف لله بأنه مريد لتكوين الأشياء معناه أنه كونها ، وإرادته للتكوين » هى تكوين[1] . أما إرادته لأفعال عباده فمعناه أنه آمر بها أو مجبر عليها أو ناه عنها : «الوصف له بأنه مريد لأفعال عباده فمعناه أنه آمر بها والأمر بها غيرها . نقول إنه مريد للساعة ، معنى ذلك أنه حاكم بتلك الساعة مخبر بها » ، وينبغى أن نلاحظ أن إرادته لأفعاله هى أفعاله ، فإرادة التكوين هى التكوين ، ولكن فيما يخص أفعال العباد يقول : « إن الأمر بأفعال العباد والحكم بها غيرها »[2] أى أن أمر الله أن يعمل ، ونهيه عنه غير حدوث الفعل أو عدم حدوثه من المخلوق ، وفكرة عدم الإضافة الحقيقية للإرادة إلى الله نشأت عند النظام من تصوره للإرادة بأنها تستلزم حاجة من جانب المريد ، تعالى الله عن ذلك .

٢ ــ العالم الطبيعى

(١) خلق العالم :

ذهب النظام إلى أن الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هى عليه الآن : معادن ونبات وحيوان وإنسان . ولم يتقدم خلق إنسان آخر حتى آدم نفسه . أما التقدم والتأخر فلا يكون فى وجودها أو فى حدوثها وإنما فى صدورها عن أماكنها ، أى أن الله أكمن بعض الموجودات فى بعض . فإذا جاء وقت ظهورها ظهرت أى حدثت لها حركة . وليست هذه الحركة حركة النقلة عنده بل مبدأ تغير . يقول الشهرستانى : « إنه يثبت الحركة فى الوضع كما يثبت الفلاسفة الحركة فى الكيف والكم والوضع والأين» أى فى بعض المقولات الأرسطية ، على أن هناك خلافاً كبيراً بين النظام وأرسطو فهو يقصر الحركة على الوقت ولا يأخذ بالمقولات الأرسطية . وقد تنبه الشهرستانى إلى هذا فقال : « إن له فى الجواهر وأحكامها خبط مذهب يخالف مذهب المتكلمين

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ص ١٩٠ .

(٢) نفس المصدر : ص ١٩١ .

والفلاسفة »[1]. ويضيف ابن الراوندى إلى هذا « أنه محال عند النظام فى « قدرة الله أن يزيد فى الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً » . وينقض الخياط هذا نقضاً شديداً ، ويقول إن النظام كان يذهب إلى أن الله يقدر على أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى غاية ولا إلى نهاية ، ثم إذا كان الله قد خلق الموجودات جملة فإن آياته ومعجزاته لم يخلقها إلا وقت حدوثها[2] .

يرى البغدادى أن النظام انفرد بهذا القول بين المسلمين : بل يخالف به أهل الأديان الأخرى من يهود ومسيحيين . وقد اختلف المسلمون قبل النظام فى خلق السموات والأرض أيهما أسبق ؟ والمعتزلة نفسها : وخاصة البصرية قالت بأن الله خلق إرادته قبل مراداته . واعتقدوا جميعاً بأن بعض الأجسام حدث قبل بعض الآخر . وأبو الهذيل يرى أن خلق قوله للشيء « كن » قبل خلقه للأجسام والأعراض .. أما قول النظام عند البغدادى فهو يساوى ، أو هو أشد من ، قول الدهرية ، وهؤلاء قالوا بأن الأعراض كلها كامنة فى الأجسام ، وأن وصف الأجسام بها إنما تعين بظهور بعض وكمون بعض آخر . ويرى البغدادى أن كلا المذهبين : مذهب النظام فى الظهور والكمون فى الأجسام ، ومذهب الدهرية فى كمون الأعراض وظهورها سيؤديان إلى إنكار حدوث الأجسام والأعراض[3] .

أما الشهرستانى فيقرر : أنه أخذ هذا المذهب عن أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة ، وخاصة الطبيعيين لا الإلهيين[4] . ويبدو أن الفلاسفة الطبيعيين الذين يشير إليهم الشهرستانى أنكساغوراس . والشهرستانى نفسه فى كلامه عن أنكساغوراس يذكر أنه أول من قال بالظهور والكمون . ولكن هورفيتز يرجح أن النظام تأثر فى مذهبه هذا بالرواقية ، وأن النظام قد تأثر بفكرة العلة البذرية عند الرواقية . وقد كتب الدكتور عبد الهادى أبو ريدة فى أصول نظرية الكمون عند النظام ويناقش هورفيتز وهورتن — الأول فى رده النظرية النظامية للرواقية ، والثانى فى ردها لأنكساغوراس — ويبين أبو ريدة أنها فكرة نظامية أصيلة مرتبطة بأصل التوحيد عنده[5] .

(ب) نقد فكرة الجزء الذى لا يتجزأ وعلاقته بفكرة الطفرة :

لم يقبل النظام فكرة الجزء الذى لا يتجزأ ، فقال : « لا جزء إلا وله جزء ولا بعض إلا وله بعض ، ولا نصف إلا وله نصف ، وإن الجزء جائز تجزئته أبداً ، ولا غاية له من التجزؤ[6] » .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٦٤ .
(٢) الخياط : الانتصار ص ٣٢ — ٣٥ .
(٣) البغدادى : الفرق ، ص ١٢٨ .
(٤) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٣٨ .
(٥) أبو ريدة : النظام ١٤٠ — ١٥٧ .
(٦) الأشعرى — مقالات الإسلاميين ص ٣١٨

ونقل الخياط هذا عن النظام فقال : « أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة أجزاء لا تتجزأ وزعم أنه ليس بجزء من الأجزاء إلا وقد يقسمه الوهم إلى نصفين »[1] ويشير إلى هذا أيضاً الشهرستانى ، ولكنه يتابع منهجه المقارن فيذكر أن النظام وافق الفلاسفة فى قولهم هذا[2] أما البغدادى فيرى ، بعد أن شرح قول النظام ، أن فكرته عن تناهى الأجزاء إلى لا غاية ، تحيل كون الله محيطاً بالأجسام[3] . ولكن الخياط يذهب إلى أن قسمة « الجزء عند النظام قسمة وهمية — أى بالقوة لا بالفعل ، فيقول : « وإنما أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ ، وزعم أنه ليس هناك جسم من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم نصفين» أى أن النظام كما يقول الدكتور أبو ريدة كان يقول « بقسمة وهمية ذهنية احتمالية» كما يرى أن نقول الخياط تثبت أن النظام كان يؤمن بأن الأجسام متناهية فى مساحتها وذرعها[4] .

نعود إلى سياق النقد : إذا كانت الأجسام تتجزأ ، ولا يمكن انتهاؤها إلى ما لا جزء له ، فإن المكان حينئذ يمكن انقسامه إلى أجزاء لا تتناهى ، وهنا تقابل النظام مشكلة دقيقة هى : كيف نقطع فى مسافة يمكن تناهيها مكاناً لا نهاية له ؟ يجيب النظام على هذا بفكرة الطفرة ، والطفرة عنده « هى أن الجسم قد يكون فى مكان ثم يطفر منه إلى المكان السادس أو العاشر منه من غير مضى بالأمكنة المتوسطة بينه وبين العاشر ، فإذا ما مشت نملة على صخرة من طرف إلى طرف وتكون بهذا قد قطعت مكاناً لا نهاية له ، فإن بعض ما قطعت كان بالمشى ، وبعضاً كان بالطفرة »[5] .

(ح) الحركة عند النظام :

إن فكرة النظام فى الطفرة تتفق مع فكرته فى الحركة ، فالأجسام عنده كلها متحركة ، وهى تتحرك فى الوقت الذى نحسبها فيه ساكنة . والحركة عنده حركتان : حركة اعتماد ، وحركة نقلة . أما الأولى فهى الحركة الخفية ، وأما الثانية فهى الحركة الظاهرة . فالحركة إذن على نوعين : حركة اعتماد فى المكان ، وحركة نقلة عن المكان[6] . والحركات كلها جنس واحد[7] ، ومحال أن

---

(١) الخياط : الانتصار ص ٣٢ .

(٢) الشهرستانى : الملل ص ٢٨ .

(٣) البغدادى : الفرق ص ١١٣ — ١٢٣ .

(٤) أبو ريدة : النظام ص ١٢٠ — ١٢١ .

(٥) البغدادى : الفرق ، ص ١٢٤ وانظر أيضاً المنية والأمل ص ٢٩ ، والملل والنحل ص ٣٨ — ٣٩ .

(٦) الأشعرى : مقالات ، ص ٣٢٤ — ٣٤٧ .

(٧) نفس المصدر ص ٣٤٦ ، ٣٤٧ .

تفعل الذات فعلين مختلفين ، أى لا يصدر عن الذات إلا شىء كلى واحد . وهذا الكلى هو الحركة. أما السكون فلا يتحقق إطلاقاً بل إن الجسم يتحرك فيه، أى أن سكون الإنسان فى المكان معناه أنه كان فيه وقتين. ومعنى كونه فيه وقتين أنه تحرك فيه وقتين[1] ، أى أنه يتحرك فى المكان حركتين بينما نحسب أنه ساكن فيه . ويذهب النظام بالمذهب إلى نهايته : « إن الأجسام فى حالة خلق الله أيضاً كانت متحركة حركة اعتماد[2] » .. إن أثر الرواقيين ظاهر تماماً ، فحركة الاعتماد هى حركة التوتر عند الرواقيين .

لم يوافق المعتزلة على فكرة النظام ، ولا سيما أبو الهذيل. وقد أنكر أن ينتقل الجسم من مكان إلى مكان ولم يمض إلى ما قبله ، وأنكر أن تكون الأجسام كلها متحركة . بل قال إنها تتحرك فى الحقيقة وتسكن فى الحقيقة . والحركة والسكون من الظواهر التى لا يمكن إنكارها . ولم يوافق أيضاً على فكرة أن السكون هو الكمون ، وأن الحركة هى الظهور ، فإذا ما ظهرت الأجسام ، كانت دائماً متحركة . ولم يوافق العلاف أيضاً على أن الجسم فى حال خلق الله له متحرك بل يرى أنه لا ساكن ولا متحرك .

(د) تكوين العالم الطبيعى :

إذا لم يكن العالم مكوناً من أجزاء لا تتجزأ ، فمن أى شىء يتكون عند النظام يتكون من أعراض ، والأعراض هى أجسام لطيفة عنده ، وهذا تفسير رواقى. ولكن العرض الوحيد الثابت هو الحركة ، والله لا يعطى الناس القدرة على كل شىء من الأعراض سوى الحركة : « ولا يفعل الإنسان سوى الحركة » وإنه لا يفعل الحركة إلا فى نفسه ، وأن الصلاة والصيام والإرادات والكراهات والعلم والجهل والكذب وسائر أفعاله حركات . وكذلك سكون الإنسان فى المكان إنما معناه أنه كان فيه وقتين. وكان يزعم أن الألوان والأصوات والطعوم والآلام أجسام لطيفة »[3] . أى أن الأعراض عندهم على نوعين : نوع أقدر الله الإنسان عليه ، ونوع لم يقدره عليه : الأول هو الحركة وما يتدرج تحتها من صفات ، والثانى ما لا دخل له فى التوصل إلى معرفته وكنهه ولا يجوز أن يفعله الإنسان ، إنما يفعله الله : « إن ما حدث فى غير حيز الإنسان فهو فعل الله سبحانه بإيجاب خلقه للشىء كذهاب الحجر عند دفعة الدافع ، وانحداره عند رمية الرامى به ... إلخ» وكذلك الإدراك من فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة ، ومعنى

---

(١) الأشعرى : مقالات ص ٣٢٤ — ٣٢٥ .

(٢) الاعتماد هو الدفع أو القصد — ويفسر ابن سينا الاعتماد بقوله (الاعتماد والميل هو كيفية يكون بها الجسم مدافعاً لما يمنعه من الحركة) .

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ص ٤٠٤ .

ذلك أن الله سبحانه طبع الحجر على أن يذهب إذا دفعه دافع ، وكذلك سائر الأشياء المتداولة[١]

هذا يفسر قول الشهرستانى : « إن كل ما جاوز محل القدرة من الفعل فهو فعل الله بإيجاب الخلقة ، أى أنه تعالى طبع الحجر طبعاً ، وخلقه خلقاً إذا دفعه دافع اندفع . وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً[٢] » .

والجوهر عند النظام يتألف من اجتماع الأعراض ، ويبدو أن السبب فى تصوره هذا هو أنه لما لم يستطع أن يتصور إمكان وجود صفة زائدة على الذات فإنه لم يتصور العرض إلا على أنه الجوهر أو جزء منه .

٣ ـ الإنسان

(١) الروح والبدن :

يقول النظام : الإنسان هو الروح ولكنها متداخلة فى البدن ومشابكة له ، وأن كل هذا مع كل هذا ، وأن البدن آفة عليه وحاجز وضاغط له . وحكى زرقان عنه أن « الروح هى الحساسة الداركة وأنها جزء واحد وأنها ليست بنور ولا ظلمة[٣] » . الذى نستخلصه من هذا النص هو أن الإنسان عنده هو الروح وأن الجسم سجن له وآفة . وأن القوى المحسة والمدركة إنما تعود كلها إلى النفس . وفى نص آخر ، : « الروح هى الجسم وهى النفس ، وزعم أن الروح حى بنفسه ، وأنكر أن تكون الحياة والقدرة معنى غير الحى والقوى ، وأن سبيل كون الروح فى هذا البدن على جهة أن البدن آفة له وباعث له على الاختيار . ولو خلص منه لكانت أفعاله على التولد والاضطرار » نلاحظ أن هذا النص يعبر عن الروح بأنها جسم ولكنه فى نص آخر يقول : « إنه جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف[٤] » ويذكر الكعبى نص النظام « إن الروح جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف الذى هو يرى ويحس وأنه هو الفعال دون الكثيف[٥] . وإذا كان الإنسان هو الروح فالروح هى الفاعلة إطلاقاً ، والعلوم والإرادات حركات لها .

يحاول الشهرستانى أن يحدد المصدر الذى استمد منه النظام فكرته هذه فيقول : « وهذه

---

(١) نفس المصدر نفس الصفحة .
(٢) الشهرستانى : الملل والنحل . ص ٣٨ .
(٣) الأشعرى : مقالات . ص ٣٣١ .
(٤) نفس المصدر ص ٣٣٢ .
(٥) الكعبى : مقالات ص ٧٠ .

بعينها مقالة الفلاسفة ، غير أنه تقاصر عن إدراك مذهبهم فمال إلى قول الطبيعيين منهم : إن الروح جسم لطيف مشابك للبدن مداخل للقلب بأجزائه المائية فى الورد ، والدهنية فى السمسم ، والسمنية فى اللبن : وقال إن الروح هى التى تكون لها قوة واستطاعة وحياة ومشيئة ، وهى مستطيعة بنفسها والاستطاعة قبل الفعل[1] » .

نستنتج من هذا النص أن علاقة الروح بالبدن هى علاقة المداخلة . غير أن النظام يتناقض مع نفسه تناقضاً بينا حين يقرر بعد ذلك أن الروح هى التى تفعل وحدها وأن لها قوة واستطاعة فهى كما يقول البغدادى عنه : قادرة على الفعل قبل الفعل ولا تقدر عليه حال حدوثه»[2] .
أما مصادر النظرية النظامية فمتعددة : استمد من الرواقية الفكرة القائلة بأن الروح جسم لطيف ؛ فقد قرر الرواقيون من قبل أن الروح نسمة ، والنسمة جسم لطيف . كما أن المداخلة التامة عند الرواقيين . ثم يقترب ثانية من أفلاطون فى قوله إن الجسم سجن أو ضابط للنفس . ويقترب ثالثة من المذاهب الصوفية الهندية التى تنكر ما للجسم من قيمَة ولا تأخذ إلا بوجود واحد على الحقيقة ، هو الوجود الروحانى أو النفسى

(ب) الحواس :

ينكر النظام وجود حواس مستقبلة ، ويرى أن الروح هى التى تدرك المحسوسات من هذه الفتحات .. الأذن والفم ... إلخ أما أن للإنسان سمعاً هو غيره وبصرا هو غيره فلا يوافق على هذا النظام : « إن الإنسان يسمع نفسه بنفسه ، وقد يصم لآفة تدخل عليه ، وكذلك يبصر بنفسه ، وقد يعمى لآفة تدخل عليه[3] » أما كيفية الإدراك فهو أن يطفر البصر أو القوى المبصرة ، أو بمعنى أدق ، النفس — خلال فتحتى العين — إلى المدرك فتداخله وتتصل به وتجاوره . كذلك تطفر النفس خلال فتحتى الأذن وتصك الصوت فتسمعه . وكذلك فى المشموم والذوق[4] .

ولكن هل الحواس من جنس واحد أو مختلفة ؟ إن سياق المذهب النظامى الذى يقول بأن الروح هى القوة الحاسة وحدها — يؤدى بنا إلى القول بأن الحواس من جنس واحد . فليس هناك اختلاف بين حاسة البصر وحاسة السمع . إذن بم نفسر اختلاف الفتحات واختلاف التعبير عنها ؟ يقرر النظام أن الاختلاف إنما يحدث فى جنس المحسوس وفى مواقع الحواس ،

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٦٢ .
(٢) البغدادى : الفرق ص ١١٩ .
(٣) الأشعرى : مقالات ص ٣٩٩ .
(٤) الأشعرى : مقالات ص ٣٦٤ .

والنفس هي القوة في هذه الفتحات ، وهي تتشكل وتتباين ، إذا ما أحست من خلال الأذنين تصبح سمعاً ... إلخ . وذلك على قدر ما مازجها من الموانع[١] فالذي يمنع السمع — كقوة من قوى الروح — من وجود اللون فيه مثلا أنه من جنس الظلام ، أي أن طبيعته ظلام تمنع من إدراك اللون ، ولا تمنع من إدراك الصوت . والذي يمنع البصر من وجود الأصوات فيه أنه من جنس الزجاج ، أي أن طبيعته زجاجية تمنع من إدراكِ الأصوات ، ولا تمنع من إدراك الألوان أو بمعنى أدق ، يمنع النفس من التكيف في واحد منها لطبيعة ظلامية في إدراك اللون ، ويمنع الآخر في واحد منها لطبيعة زجاجية في إدراك الصوت[٢] .

تلك هي فكرة النظام عن الإحساس والإدراك ، وهو هنا يمزج الإحساس بالإدراك ، وأثر أرسطو طاليس واضح في علاجه لمشكلة الإحساس .

الإنسان حي مستطيع بنفسه لا بحياة ، واستطاعته هي غيره ، وتبقى للإنسان الاستطاعة على الفعل حتى تحدث به آفة ، والآفة هي العجز : وهي غير الإنسان والاستطاعة على الفعل قبل كون الفعل ، ولا يوصف الإنسان بأنه قادر على الفعل قبل كون الفعل ، في حال وجود الفعل ، فالاستطاعة قدرة على الفعل قبل حدوث الفعل[٣] يقول النظام « إن الإنسان قادر في الوقت الأول أن يفعل في الوقت الثاني ، وأنه يقال قبل كون الوقت الثاني إن الفعل يفعل في الوقت الثاني ، فإذا كان الوقت الثاني قد فعل ، فالذي قيل يفعل في الوقت الثاني قبل كون الثاني ، هو الذي قيل في الثاني إذا حدث الوقت الثاني[٤] » .

ولكن ما هو مجال الاستطاعة عند النظام ؟ يقدر الله الناس على الأغراض والأعراض تعود على شيء واحد هو الحركة . أما غير الحركة فإن النظام يعتبرها أجساما ، ولذا فلا يقدر الله الإنسان عليها[٥] ، يقول النظام : « لا يجوز أن يقدر الله سبحانه أحداً إلا على الحركات ، وهي جنس واحد »[٦] .

ويمضي النظام متطابقاً مع سياق مذهبه — الذي يقول إن الموجود لا يصدر عنه إلا فعل واحد من جنس واحد — فيقول : « إن أفعال العباد كلها من جنس واحد وهي كلها حركة » . والسكون عنده حركة اعتماد ، والعلوم والإرادات عنده في جملة الحركات ، وهي الأعراض ، والأعراض كلها من جنس واحد . فأما الألوان والطعوم والأصوات فهي أجسام متداخلة[٧]

---

(١) نفس المصدر : ص ٣٤٢ .
(٢) نفس المصدر : ص ٢٤٢ .
(٣) نفس المصدر : ص ٢٢٩ .
(٤) الأشعري : مقالات ص ٢٩٩ .
(٥) الأشعري : مقالات ص ٣٧٨ .
(٦) نفس المصدر ص ٥٦٦ .
(٧) البغدادي : الفرق ص ١٢١ .

« لا يجوز أن يفعل الإنسان الأجسام[١] » . « إن هذه الأفعال جنس واحد وإنما اختلفت لاختلاف أحكامها . وهى فى الجسم جنس واحد لأنها كلها أفعال الحيوانات ، ولا يفعل الحيوان عنده فعلين مختلفين ، كما لا يكون من النار تبريد وتسخين[٢] » .

إن الملاحظ أن النظام يحاول أن يرد الأفعال إلى أجناس عامة ، أى أنه يحاول أن يضع فكرة الكليات أولا وقبل كل شىء :

المسائل العملية عند النظام :

أما فى المسائل العملية ، أى فى الأحكام الشرعية ، فللنظام آراء متعددة . ينكر النظام حجية الإجماع والقياس : أما عن الإجماع فلا يثق به لأنه يجوز إجماع الأمة فى كل عصر على الخطأ . وأما القياس فقد أحال التعبد به فى المسائل العملية خاصة . وقد نسبت إليه كتب الأصول أنه أول من نادى بهذا الرأى ، وبقى مغموراً حتى ظهر بعد ذلك لدى طوائف المسلمين وعلى رأسهم ابن حزم وداود الظاهرى . فرأى مذهب الظاهرية ثم ابن حزم : إنما الحجة عنده فى قول الإمام المعصوم ، والإمام عنده بالنص والتعيين . وهذه فكرة عليها مسحة شيعية .

ولكن أهم مسألة تكلم فيها وأثارت بعده كثيراً من المناقشات هى مسألة الصرفة أو إعجاز القرآن . هل القرآن معجز أولا ؟ يرى النظام أن إعجاز القرآن يتمثل فيما فيه من الإخبار عن الغيوب ، أما تأليفه ونظمه فقد كان يجوز أن يستطيعهما العباد لولا أن الله منعهم وأعجزهم أن يفعلوا هذا[٣] ، أى أنه صرفهم عن الإتيان بمثله . يقول الشهرستانى : « قوله فى إعجاز القرآن : إنه من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية ، ومن جهة صرف الدواعى عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به جبرا وتعجيزاً حتى لو خلاهم لكانوا قادرين أن يأتوا بمثله بلاغة وفصاحة ونظماً » .

مدرسة النظام وتأثيره فى مفكرى الإسلام :

شغل النظام الحياة الفكرية فى حياته وبعد مماته . وظل أثره على أعظم صورة لدى أكبر عدد من مفكرى الإسلام . ويبدو أثره النافذ إما بالأخذ عنه وإما بالهجوم عليه .

أما مدرسته المعتزلية فقد كانت أكبر مدرسة كلامية فى العالم الإسلامى ، وأكبر تلامذته على الإطلاق هو الجاحظ . وتأثر به عدد من أعدائه كابن حزم وداود الظاهرى . وهاجمه

---

(١) الأشعرى : مقالات ٤٠٤ .

(٢) البغدادى : الفرق ص ١٢١ .

(٣) الكعبى : مقالات ص ٧٠ .

أعنف هجوم مفكرو أهل السنة العظماء كالأشعرى والباقلانى وإمام الحرمين والغزالى وفخر الدين الرازى وغيرهم من مفكرين .

ثم عاشت أفكاره فى كتب الشيعة حتى يومنا هذا .

وحسبه أنه جعل من المذهب الكلامى فلسفة نظرية صدرت عن أصالة مطلقة وفكر مبدع .

الفصل الثامن

معمر بن عباد السلمى

يعتبر أبو عمر معمر بن عباد السلمى من أكبر فلاسفة المعتزلة ، وأكثرهم صلة بالفلسفة ، ولكننا لا نجد الكثير من الأخبار عن حياته . وقد اعتبره صاحب المنية والأمل من رجال الطبقة السادسة من معتزلة البصرة . وقد عاصر معمر أبا الهذيل العلاف وإبراهيم بن سيار النظام ، ومن المحتمل أن تكون شهرة كل من الفيلسوفين الكبيرين — العلاف والنظام — قد ألقت بكثير من أخبار حياته فى الظلام .

نشأ معمر بن عباد فى البصرة ، وكان أيضاً من الموالى — ويذكر أنه كان من موالى بنى سالم — وأخذ الاعتزال عن عثمان الطويل تلميذ واصل . ويذكر المعتزلة عنه أنه كان عالما عادلا ، وقد تتلمذ عليه بشير بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد . وهشام بن عمرو وأبو الحسين المدائنى من كبار المعتزلة ومشايخهم .

اتصل معمر بن عباد السلمى بالفلسفة اليونانية وعرفها تمام المعرفة . ولقد عنى الشهرستانى بتوضيح علاقات معمر بالفلاسفة ، وهو يصفه بأنه من « أعظم القدرية فى تدقيق القول بنفى الصفات . ونفى القدر خيره وشره من الله ، والتفكير والتضليل عن ذلك » ، وأنه أخذ أقواله عن الفلاسفة ، وأنه كان يميل إلى قولهم . كل هذا يدعونا إلى القول بأنه اتصل بالفلاسفة اتصالا كاملا .

يبدو أن معمر بن عباد السلمى رحل إلى بغداد ، وأنه عانى من تتبع المهدى والرشيد للمعتزلة . وأن الرشيد أمر بسجنه : ويقص لنا القاضى عبد الجبار قصة غريبة عن موته : وهى أن ملك السند أرسل إلى هارون الرشيد — بمشورة رجل من السمنية — إنك رئيس قوم لا ينصفون ويقلدون الرجال ، ويغلبون بالسيف ، فإن كنت على ثقة من دينك ، فوجه إلى من أناظره ، فإن كان الحق معك اتبعناك وإن كان معى تبعتنى » ، فأرسل إليه الرشيد محدثاً ، فلما وصل إلى الهند أكرمه الملك وأتى بعالم سمنى ليناظره : فسأله : أخبرنى عن معبودك هل هو القادر ؟ فأجاب المحدث : نعم . فسأل السمنى : أفهو قادر على أن يخلق مثله ؟ فقال المحدث : هذه المسألة من علم الكلام وهو بدعة ، وأصحابنا ينكرونه ، فصرفه الملك وأرسل إلى الرشيد بالأمر ، وضاق الرشيد وقامت قيامته ، وقال : أليس لهذا الدين من يناضل عنه ؟ فقال رجال بلاطه : بلى

يا أمير المؤمنين ، هم الذين نهيتهم عن الجدال فى الدين وجماعة منهم فى الحبس ، واختاروا له معمر بن عباد ،فأرسله ، وعلم السمنى بالأمر ، وخاف أن يفتضح أمام ملكه — وكان يعرفه من قبل — فدس من سمه فى الطريق فقتله[1] .

تلك هى القصة التى يوردها عبد الجبار عن موت معمر بن عباد وهى تشير إلى أن معمر ابن عباد قد مات مسموماً ، ولكن يضعف من صحة هذه الرواية ، أن الخياط يذكر أن رسول الرشيد إلى ملك الهند لم يكن معمر بن عباد وإنما كان أبا خلدة ، ويذكر عنه الخياط أنه «كان شيخاً مقدماً فى الكلام ، وكان مذهبه مذهب معمر فى أفعال الطبائع لا فى المعانى ، وكان يقول بشىء من الإرجاء ، وقيل إنه هو الذى وجهه هارون الرشيد إلى الهند للمناظرة ، فدس إليه خصمه من سمه فى الطريق[2].

أما ابن حزم فيورد قصة أخرى عن وفاة معمر فيقول «أبو المعتمر معمر بن عمرو العطار البصرى مولى بنى سليم أحد شيوخهم وأئمتهم » ، ثم يذكر رأيه فى المعانى ، وأنه وافق الدهرية فى هذا ، « وعلى هذا طلبته المعتزلة بالبصرة عند السلطان ، حتى فر إلى بغداد ومات بها مختفياً عند إبراهيم بن السندى بن شاهك[3] .

والمصادر أمامنا قليلة لتحقيق القصة الحقيقية لوفاته ، ونحن نتوقف فى اختيار أيهما حتى نحصل على مصادر أوثق وأوكد . غير أنه من الثابت أن هذا الشيخ المعتزلى كان له أكبر الأثر فى المعتزلة من بعده . فنرى الكعبى يفتخر بأن معمراً من شيوخه فى الاعتزال[4] ، ويحكى عنه كثيراً[5] . وينقل عنه أيضاً جعفر بن حرب[6] وجعفر بن حرب أحد كبار المعتزلة الأتقياء الزهاد . وأن هذا كله مما يضعف قول ابن حزم إن معتزلة البصرة طلبته عند السلطان. لقد كان للرجل مقام كبير بينهم ، كما أن الخياط يتكلم عنه كثيراً فى الانتصار ، وأدرجه فيمن رد على الدهرية فى أن الجسم لم يزل متحركاً وحركاته محدثة . وهذا ما يثبت أن الرجل كان على قدم راسخة فى الاعتزال ومقام كبير بين المعتزلة . وذكر من أصحابه إبراهيم بن السندى وأبا عبد الله السيرافى وأبا يعقوب الشحام وأبا عبد الرحمن الشافعى ووهب الدلال .

---

(١) ابن المرتضى : المنية ص ٣٢ .
(٢) نفس المصدر : ص ٣٤ .
(٣) ابن حزم : الفصل ، جـ ٤ ص ١٩٤ .
(٤) البغدادى : الفرق ص ٩٤ .
(٥) الشهرستانى : الملل ، جـ ١ ص ٩٢ .
(٦) نفس المصدر السابق ونفس الصحيفة .

فلسفته

(ا) العالم الإلهى

المعانى :

لعل أبرز فكرة تميز بها معمر بن عباد فكرته المشهورة بفكرة المعانى ، « وعن هذه المسألة سمى هو وأصحابه أصحاب المعانى[1] » فيا يقول الشهرستانى وأهم مصدر لنا يعرض لنا نظرية المعانى عند معمر هو الخياط وهاك نصوصه : « القول بالمعانى : وتفسيره أن معمراً زعم أنه لما وجد جسمين ساكنين أحدهما يلى الآخر ، ثم وجد أحدهما قد يتحرك دون صاحبه ، كان لا بد عنده من معنى حل به دون صاحبه من أجله يتحرك ، وإلا لم يكن بالتحرك أولى من صاحبه قال : فإذا كان هذا حكماً صحيحاً فلا بد من معنى حدث له حات من أجله الحركة فى أحدهما دون الآخر . قال : وكذلك أيضاً إن سئلت عن ذلك المعنى : لم كان علة لحلول الحركة فى أحدهما دون صاحبه؟ قلت لمعنى آخر قال : وكذلك أيضاً إن سئلت عن ذلك المعنى كان جوابى فيه كجوابى فيا قبله » .

هذه هى أقوال معمر ، نقلها إلينا مؤرخ الفكر المعتزلى القديم الخياط : وتفسيرها أن كل شىء يتحرك ويسكن لمعنى فيه ، ولهذا المعنى معنى آخر وهكذا إلى ما لا نهاية . وينقل لنا الأشعرى أقوال معمر نفسها فيذكر أن معمراً كان يقول « إن الجسم إذا تحرك فإنما يتحرك لمعنى هو الحركة ، لولاه لم يكن بأن يكون متحركاً أولى من غيره ،ولم يكن بأن يتحرك فى الوقت الذى يتحرك فيه أولى منه بالحركة قبل ذلك . وإن كان ذلك ، فكذلك الحركة : لولا معنى له كانت حركة للمتحرك ، لم تكن بأن تكون حركة له ، أولى منها أن تكون حركة لغيره ، وذلك المعنى كان لمعنى ، لأن كانت الحركة حركة للمتحرك لمعنى آخر ، وليس للمعانى كل ولا جميع ، إنما تحدث فى وقت واحد »[2] . وهذا نص خطير .. إنه يوافق تماماً ما نقله الخياط عن معمر ، ولكنه أكثر تطويلا ، وهو يوضح لنا حقيقة المعانى أنها لا كل لها ولا جميع ، هى إذن بسيطة أو بمعنى أدق : إنها شىء إلهى . وهذه خطوة لتوضيح الفكرة توضيحاً نهائياً . ويستمر الأشعرى فى النقل عن معمر : ومعمر يرى أن السواد والبياض وكذلك القول فى سائر الأجناس والأعراض ، أن العرضين إذا اختلفا أو اتفقا فلا بد من إثبات معان لا كل لها . وهنا توضيح هام

---

(١) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ٩٠ .

(٢) الأشعرى : مقالات : جـ ٢ ص ٢٧٢ .

للمعانى ، إنها ليست هى الأعراض ، وإنما هى التى تسبب العرض : « والمعانى التى لا كل لها فعل للمكان الذى حلته» أى أن هذه المعانى البسيطة تحل فى المكان الذى سببت حركته أو سكونه أو حياته أو مماته ، إنها هى التى تعطى الفعل للمكان الذى حلت فيه ، وأخيراً « لا بد من إثبات معان لا نهاية لها حلت فيه ، لأن الحياة لا تكون حياة له دون غيره إلا لمعنى ، وذلك المعنى لمعنى ، ثم كذلك لا إلى غاية »[1] .

العالم إذن تحكمه تلك المعانى ، والمقصود بالعالم هنا العالم الطبيعى ، فكل ما فيه من أعراض إنما تتسق فى « شجرة المعانى » الكبرى البسيطة ، وهذه الأعراض متناهية ، فما هو إذن التفسير النهائى لهذه المعانى ؟ تتكب الباحثون الأقدمون كما سنرى فيما بعد هذا التفسير ، ولكن هناك نص رائع عند معمر لم يتنبه إليه الباحثون وهو : « أن صفات الله معان » . فالمعانى إذن هى الصفات الإلهية ، وهذه المعانى بسيطة وذلك لأن صفات الله بسيطة ، وهذه المعانى غير متناهية العدد وصفات الله غير متناهية العدد ، وهذه المعانى لا إلى غاية وصفات الله لا إلى غاية ، وهذه المعانى اعتبارات ذهنية . . لأن الصفة هى اعتبار ذهنى يعود إلى الذات . وبهذا حل معمر مشكلة الصفات بهذا الدقيق من الكلام وهذا الغامض منه ، ولم يتنبه الخياط إلى هذا ، وظن أن معمراً أراد « تثبيت الحركة إذا كان مدار دلائل الحدث عليها وعلى الأعراض ، فأراد حياطة دلائل الحدث عند نفسه » ومما لا شك أن معمراً أراد أن يثبت الحركة ، وأنها حادثة وتنتهى ولكن المعنى باق ، وهو الذى يحركها . ولكن الخياط أدرك أن معمراً قرر هذا « لعنايته بالتوحيد ونصرته »[2] .

ولم يفهم ابن الراوندى هذا على الإطلاق حين ذكر أن معمراً « كان يزعم أنه ليس يقع فعل فى العالم إلا ومعه ألف فعل وما لا يتناهى من الأفعال ومحال عنده فى قدرة الله وفى قدرة غيره أن يفعل فعلا واحداً فى وقت واحد أو مائة ألف فعل ، ولا بد عنده لمن فعل فعلا واحدا فى وقت واحد من أن يفعل معه لا يتناهى من الأفعال »[3] : لم يدرك ابن الراوندى فكرة معمر فى المعانى اللامتناهية وهى صفات الله الاعتبارية ، وأنه إذا كانت الأعراض فى العالم الطبيعى متناهية فإن علة الأعراض هى الصفة الإلهية ، أو بمعنى أدق : الذات[4] .

كما أن ابن الراوندى أيضاً ذكر أن معمراً يقول بأن الأمراض والسقام من فعل غير الله ، وكذلك فيما يصيب النبات ، وهذا خطأ ؛ إن معمراً كان يزعم أن الله الممرض المستقم لمن أمرضه وأسقمه ، وأن أحداً لم يمرض نفسه ولم يسقمها ، وكان يزعم أن الله المصيب للنبات والزرع بالمصائب

---

(١) نفس المصدر السابق ، نفس الصحيفة .

(٢) الخياط : الانتصار ص ٥٥ .

(٣) نفس المصدر ص ٥٤ .

(٤) نفس المصدر ، ص ٥٦ .

التى تكون من قبله ، فأما ما أصاب الزرع من ظلم الناس وجورهم فإن الله من ذلك برىء ، وهو من فاعله من ظلمة الناس ، كما أن معمراً يذهب إلى أن الله « خلق الموت والحياة » .

إن معمراً يذهب إذن إلى أن كل شىء إلى غاية ، ولكن شيئاً واحداً فقط إلى لا غاية هو « المعانى » ، أو بمعنى أدق ، نحن أمام أروع تفسير للقدرة الإلهية التى هى الذات اللامتناهية ، وهى وحدها مصدر الفعل ، وهى وحدها مسببة الحركة والسكون ، والموت والحياة ، وهى وحدها البسيطة المبدأ اللامتغير الثابت فى الوجود ولكن يصدر عنها التغير فى الوجود .

ولقد أخطأ ابن حزم فى موضعين — وقد راعه هذا التسلسل فى المعانى وهو يتكلم عن مذهب معمر فى المعانى — فيقول فى موضع بأن معمراً كان يذكر « أن فى العالم أشياء موجودة لا نهاية لها ، ولا يحصيها البارى تعالى ولا أحد أيضاً غيره ، ولا لها عنده مقدار ولا عدد ، وذلك أنه كان يقول بأن الأشياء تختلف بمعان فيها ، وأن تلك المعانى بمعان أخرى فيها ، وتلك المعانى تختلف بمعان أخرى فيها وهكذا بلا نهاية[1] » . ولم يذكر معمر أن الأشياء موجودة إلى لا نهاية ، وإنما قال بأن الأشياء موجودة بمعان لا إلى نهاية . وهذا يستدعى أيضاً خطأ استنتاجه أنه وافق الدهرية .

وفى الموضع الآخر يقول ابن حزم ، وأما معمر ومن اتبعه فقالوا إنا وجدنا المتحرك والساكن ، فأيقنا أن معنى حدث فى المتحرك به فارق الساكن فى صفته ، وأن معنى حدث فى الساكن به أيضاً فارق المتحرك فى صفته : وكذلك علمنا أن فى الحركة معنى به فارقت السكون ، وأن فى السكون معنى به فارق الحركة. وكذلك علمنا فى ذلك المعنى الذى به خالفت الحركة السكون معنى به فارق المعنى الذى به فارق السكون . وهكذا أبداً أوجبوا أن فى كل شىء فى هذا العالم من جوهر أو عرض — أى شىء كان — معانى ، فارق كل معنى ما عداه فى العالم ، وكذلك أيضاً من تلك المعانى ، لأنها أشياء موجودة متغايرة ، وأوجبوا بهذا وجود أشياء فى زمان محدود فى العالم لا نهاية لعددها ويرى ابن حزم أن معمراً طبق هذا فى الكفر والكافر والإيمان والمؤمن ، ويرى أن هذا التسلسل لا إلى نهاية . وهو يرى أن الجواهر تختلف بغيرية فيها ، وكذلك الأعراض ، وهكذا فى كل شىء : فكل شيئين وقعا تحت نوع واحد — مما يلى الأشخاص ، فإنهما يختلفان بغيريتهما ، فإن كانا وقعا تحت نوعين ، فإنهما يختلفان بالغيرية فى النوع أيضاً . والغيرية أيضاً لها نوع جامع لجميع أشخاصها ، إلا أن كل ذلك واقف عند حد من العدد لا يزيد[2] وهذا ما يقلق ابن حزم .. اللاعددية فى المعانى ، ولكنه يخلط بين المعانى والجواهر والأعراض .

ولقد أخطأ البغدادى حين قال بأن معمرا يدعى أن كل نوع من الأعراض الموجودة فى

---

(١) ابن حزم : الفصل ، ج ٤ ص ١٩٤ .

(٢) نفس المصدر ، ج ٥ ص ٤٦ .

الأجسام لا نهاية لعدده[1]. إن معمرا لم يذكر أن الأعراض لا متناهية . وإنما ذكر أن المعانى لا متناهية ، وما يورده البغدادى نفسه بعد ذلك يثبت هذا : « إنه قال (أى معمر) إذا كان المتحرك متحركاً بحركة قامت به فتلك الحركة اختصت بمحله لمعنى سواها . وذلك المعنى يختص بمحله لمعنى سواه ، وذلك المعنى أيضاً يختص بمحله لمعنى سواه ، وذلك المعنى أيضاً يختص بمحله لمعنى سواه لا إلى نهاية . وحكى الكعبى عنه فى مقالاته : إن الحركة عنده إنما خالفت السكون لمعنى سواه ، وكذلك السكون خالف الحركة لمعنى سواه ، وإن هذين المعنيين مختلفان لمعنيين غيرهما ، وهذا القياس معتبر عنده لا إلى نهاية[2] .

ومن هذه النصوص يتبين لنا أنه لا يقول بحوادث لا نهاية لها كما ظن البغدادى . ولا يذكر أن الأعراض غير متناهية ، بل المعانى المسببة للأعراض هى وحدها غير متناهية ؛ وأن معمرا لا يقول إطلاقاً بوجود حوادث لا يحصيها الله تعالى .

وكذلك أخطأ الشهرستانى حين ذكر أن معمراً يقول إن الأعراض لا تتناهى فى كل نوع ، وأن كل عرض قام بمحل فإنما يقوم به لمعنى وجب القيام به . وأن ذلك يؤدى إلى التسلسل . وزاد على ذلك فقال ، الحركة خالفت السكون بمعنى أوجب المخالفة — لا بذاتها ؛ وكذلك مغايرة المثل ومماثلته وتضاد الضد ، كل ذلك عنده لمعنى[3] ، فمعمر لا يقول على الإطلاق بأن الأعراض لا تتناهى فى كل نوع . وإنما يقول بأن المعانى لا تتناهى . والمعانى غير الأعراض عنده .

وأما إذا انتقلنا إلى المحدثين فإننا نرى هورفيتز يقرر أن معمرا يضع خمس مقولات هى الوجود والحركة والسكون والائتلاف والغيرية ، وأن هذه هى بعينها مقولات أفلاطون . ويذهب هورفيتز إلى أن معمراً كان تلميذاً أميناً لأفلاطون ، وبخاصة أن مصطلح « المعانى » هو ترجمة أمينة « للمثل » ، فهناك صلة بين المذهب الأفلاطونى المثالى وبين مذهب المعانى عند معمر.. ولكن هذا خطأ إذا فهمنا المعانى — كما بينت — على أنها صفات الذات ؛ أو بمعنى أدق هى قدرة الله اللامتناهية .

ويذهب العلامة الكبير محمود الخضيرى فى مقالاته فى مجلة المعرفة عام ١٩٣٥ عن الآثار الأفلاطونية فى المعتزلة القدماء إلى رأى آخر وهو أن : « مقالة معمر تذكرنا بانتقاد أرسطو وشرحه للمثل الأفلاطونية ، ولا سيما للحجة التى سماها « الرجل الثالث » . إذ أن هذه الحجة تضع حدًّا ثالثاً لما هو مشارك بين المحسوس والمثال ، ثم أنها تضع فوق ذلك حدًّا رابعاً لما هو مشترك بين هذه الحدود الثلاثة وهكذا إلى ما لا يتناهى . تأثر معمر بشرح أرسطو لأفلاطون

---

(١) البغدادى : الفرق ص ٩٢ — ٩٣ .
(٢) نفس المصدر ص ٩٢ .
(٣) الشهرستانى : الملل ، جـ ١ ص ٩٠ .

ووافق عليه ، ولا سيما ونحن نعرف أن أرسطو كان من أهم مصادر معرفة أفلاطون عند المسلمين وعلى ذلك فإن معمراً يثبت أن المعانى هى أشياء موجودة ، وفوق ذلك هى موجودة بذاتها ، ثم يثبت أيضاً وجود كثرة لا تنتهى من المعانى الخارجة عن العالم الحسى » .

وإنى أرى أن هذا بعيد كل البعد عن مذهب معمر ، وأن المعانى ليست كما يذكر العلامة المرحوم محمود الخضيرى « أشياء » إن الأشياء سواء أكانت جواهر أو أعراضاً لها معان ، ولكن المعانى نفسها ليست أشياء ، إنما هى القدرة ، أو تحقق القدرة ، ولا يمكن للأشياء أن تكون موجودة بذاتها إن الموجود بذاته هو الله فقط . فلا محل إذن للقول بأن معمرا تأثر بأفلاطون ، كما شرحه أرسطو .

ومن هذا الامتحان للنصوص . يتبين لنا ما فى فكرة المعانى عند معمر من أصالة . لقد حل بها مشكلة الصفات من ناحية . والنظام المتناسق فى العالم حركة وسكوناً وحياة وموتاً من ناحية أخرى ، أو بمعنى أدق . لقد حل بها مشكلة التغير والثبات . ومشكلة الأضداد .

١ ـــ الله

حاول الشيخ البصرى تنزيه الله تنزيهاً مطلقاً . وغالى فى نفى الصفات أكثر مما فعل المعتزلة . يقول البغدادى بأنه كان ينكر أن الله قديم مع وصف له بأنه موجود أزلى[1] والسبب فى هذا أن القديم أخذ من قدم يقدم فهو قديم ، وهو فعل كقولك أخذ . منه ما قدم وما حدث . ووصف الله بالقديم يشعر بالتقادم الزمانى ، ووجود البارى ليس بزمانى . وهنا يتضح لنا السبب الذى من أجله ينفى معمر صفة القديم . وهو أن يضع الله خارج مقولة الزمان[2] .

ويبدو أن صفة القديم أخذت مكاناً هاماً فى مجامع المتكلمين . والسبب فى هذا أنه لم يرد فى النصوص الدينية وصف الله بالقدم ، ولذلك اختلفوا فى حمل هذه الصفة عليه . فبينما يرى بعض المعتزلة أن الله قديم بمعنى أنه لم يزل كائناً لا إلى أول وأنه المتقدم لجميع المحدثات لا إلى غاية ، يرى بعضهم الآخر وعلى رأسهم عباد بن سليمان أن معنى قولنا فى الله إنه قديم ، أنه لم يزل ، ومعنى لم يزل هو أنه قديم . بل أنكر عباد القول بأن الله كائن متقدم للمحدثات ، وقال لا يجوز أن يقال ذلك ــ ويذهب بعض من معتزلة بغداد أن معنى قديم أنه إله . ويذهب أبو الهذيل العلاف كما رأينا من قبل . إلى أن معنى قديم هو إثبات قدم الله هو الله ويأتى شيخ السنة الكبير عبد الله بن كلاب ، فيرى أن معنى قديم أن له قدماً . وينكر ابن حزم أن يوصف الله بصفه

---

(١) البغدادى : الفرق . ص ٩٤ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ٦٥ .

إطلاقاً أو أن تطلق عليه صفة لم يرد ظاهرها فى القرآن . كل هذا جعل معمراً ينكر إطلاق صفة القدم على الله . غير أن نصوصاً أخرى يوردها الأشعرى عن معمر تقول : « لا أقول إن البارى قديم إلا إذا حدث المحدث[1] و « لا أقول إن البارى قديم إلا إذا أوجد المحدثات »[2] أى أن الله لا يقع تحت أى تقييد زمانى وحتى لو كان فى هذا التقييد الزمانى إثبات للقدم أو للأزلية ، وإنما القدم اعتبارى ذهنى نضعه نحن فقط إذا أوجد الله الحادث . وهذا تنزيه دقيق أو دخول فى لطيف الكلام وغامضه .

وهذا التنزيه الدقيق دعاه أيضاً إلى أن يقرر — كما قرر أبو الهذيل العلاف من قبل — أن الخلق غير المخلوق ، والإحداث غير المحدث ، فالإرادة أو كلمة التكوين ، أو إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن ، أو الإرادة المؤثرة فى الأشياء ليست من الله ، والإرادة — كما نعلم عند المعتزلة — هى الذات ، أو بمعنى أدق نحن هنا أمام إرادتين كما رأينا عند أبى الهذيل ؛ إرادة قديمة هى الذات ، وإرادة مؤثرة ليست هى الذات بل هى كلمة التكوين أو كلمة كن ، أو الإحداث ، وكلمة التكوين ليست هى الأشياء المكونة . . هنا تمييز دقيق بين الله وبين المخلوقات ، وبين إرادة الله المؤثرة وبين الموجودات نفسها . ولكن هل نستطيع أن نرى فى هذا ما يقال له « الحد الأوسط » بين الله وبين العالم ؟ وأن يكون معمر قد تأثر بالأفلاطونية المحدثة كما يذهب دى بور عن نفس الفكرة عند أبى الهذيل العلاف ؟ لا نجد فى النصوص التى بين أيدينا ما يوحى بأن المعتزلة عامة ، وأبا الهذيل ومعمرا خاصة قد حاولوا وضع حد وسط بين الله والمخلوقات ، وإنما أرادوا فقط تنزيه الله بكل وسيلة ممكنة ، فرأوا أن إرادة الله هى الله . ولكن كيف حدث المخلوق؟ بإرادة حادثة ، أو بإرادة كصفة فعل ، وهى حادثة ، وهى غير الله وغير المحدث ، وهذه الإرادة الحادثة هى كلمة التكوين فى بساطة . أما العقول المفارقة والوسطى وعقول الأفلاك والمثل ... إلخ . فهذه أشياء لم تطرأ أبداً على عقل كل من شيخى المعتزلة — العلاف ومعمر .

ولكن لماذا خلق الله الخلق ؟ أو بمعنى أدق هل خلق الله الخلق لعلة أولا ؟ نجد أمامنا أقوالا أربعة : أما أبو الهذيل فيرى أن الله خلق الخلق لعلة هى الخلق ، « والخلق هو الإرادة والقول »[3] أى قول كن . وأنه إنما خلق الخلق لمنفعتهم ، ولولا ذلك لما كان وجه لخلقهم ، لأن من لا ينتفع بمن يخلق ولا يزيل بخلقه عنه ضرراً ، ولا ينتفع به غيره ، ولا يضر به غيره ، فهو عابث ، فالخلق إذن خلق لعلة خارجة عن الخلق ، أما النظام فيرى أن الله خلق الخلق لعلة وهى المنفعة ، والعلة هى الغرض فى خلقه لهم وما أراد من منفعتهم . وأنكر وجود علة معه لما كان مخلوقاً ، أى

---

(١) الأشعرى : مقالات جـ١ ص ١٨٠ .

(٢) نفس المصدر : جـ١ ص ١٨ .

(٣) الأشعرى : مقالات ، جـ٢ ص ٣٣٨ .

العلة خارجة عن الله ، بل هى مع الخلق نفسه . أما معمر فقد أعاد العلة لله، فالله خلق الخلق لعلة ، والعلة لعلة ، وليس للعلل غاية ولا كل . ولكن هل كان معمر يعلم بما يؤدى إليه قوله هذا : إن الله علة العلل ومعنى المعانى ، فعلة الخلق تعود إليه ؟ وهذا ما يجعلنا نتساءل هل هذه خطوة لوحدة الوجود وهدم للمذهب المعتزلى المنزه ؟ لعل عباد بن سليمان قد أدرك هذا بعد معمر فقال : « خلق الله سبحانه الخلق لا لعلة »[1] .

أما العلم — وهنا نجد معمراً يطبق نظريته فى المعانى فيقول « إن البارى عالم بعلم ، وإن علمه كان علماً له لمعنى . وكان المعنى لمعنى لا إلى غاية . وكذلك قوله فى سائر صفات الذات . فقال فى الله عز وجل بالمعانى وإنه عالم لمعان لا نهاية لها ، قادر حى سميع بصير لمعان لا غاية لها » ، وهذا يوضح لنا تماماً ما سبق أن قلناه عن المعانى عند معمر من أنها صفات الذات ، أو هى اعتبارات ذهنية ، وأن علم الله له معنى . ولما كان العلم هو الذات والذات هى العلم ، والذات لا نهاية ، فالعلم أو المعانى المتصلة بالعلم لا نهاية . ولكن كيف يتحقق العلم ؟

ينقل الشهرستانى عن جعفر بن حرب أن معمراً كان يقول : « إن الله تعالى محال أن يعلم نفسه لأنه محال أن يكون العالم والمعلوم واحداً ، ومحال أن يعلم غيره ، كما يقال محال أن يقدر على الموجود من حيث هو موجود وينقل ابن الراوندى عن معمر أنه كان يقول « إن من زعم أن الله يعلم نفسه فقد أخطأ ، لأن نفسه ليست غيره ولا بد أن يكون المعلوم غير العالم» وهنا تتضح لنا فكرة معمر ، إنه ينكر علم الله لنفسه ، لأن هذا يقتضى وجود العالم والمعلوم ، أى وجود تثنية فى الذات الإلهية ، ومن هذه الوجهة من النظر أنكر علم الله لنفسه ، أما علمه لغيره فيشرحه الشهرستانى بأن الرجل كان يميل إلى « الفلاسفة » والفلاسفة ترى أن علم الله ليس علماً انفعاليًّا ، أى لا ينفعل تبعاً للمعلوم ، بل علمه علم « فعلى » فهو من حيث هو فاعل عالم ، وعلمه هو الذى أوجب الفعل ، وإنما يتعلق بالموجود حال حدوثه لا محالة ، أى لا يجوز تعلق بالمعدوم على استمرار عدمه ، وإنما يتعلق علم الله بالموجود . ويرى الفلاسفة ، أن الله علم وعقل ، وكونه عقلا وعاقلا ومعقولا شىء واحد . أثر هذا — فيما يرى الشهرستانى — فى معمر فذهب إلى القول بأن الله لا يعلم نفسه ولا يعلم غيره . ويورد الشهرستانى قول عباد بن سليمان وهو يشرح مذهب معمر أنه قال « لا يقال يعلم نفسه ، لأنه يؤدى إلى تمايز بين العالم والمعلوم . ولا يعلم غيره ، لأنه يؤدى إلى أن يكون علمه من غيره يحصل[2] » . والعلم هو الذات والذات هى العلم ، لا انقسام فيها ولا تعدد ، وهو فوق العلم ، فلا هى فى حاجة إلى أن تعلم ذاتها ، ولا أن تستمد علمها من الحادثات المعلومات .

---

(١) نفس المصدر ﺟ ١ ص ٢٥٢ — ٢٥٣ .

(٢) الشهرستانى : الملل ﺟ ١ ص ٩٢ .

ومن العجيب أن المصدر المعتزلى الوحيد الذى بين أيدينا ينكر نسبة هذا المذهب إلى معمر ، فيقول الخياط رداً على ابن الراوندى : «كيف تكون حكايته عن معمر صحيحة ، والإنسان عند معمر قد يعلم نفسه وليست غيره . فكيف يحيل أن يكون الله جل ذكره يعلم نفسه ويعلم أن نفسه ليست غيره»[1] وندهش أن يذكر أعداء المعتزلة المذهب صحيحاً ثم يقومون بإلزامات خاطئة عليه ، ويأتى مؤرخ المعتزلة فيورد المذهب خاطئاً ، ولا يستنتج منه شيئاً .

وينكر معمر القدرة . ويذكر الأشعرى أن المسلمين جميعاً إلا معمراً أجمعوا على أن الله قادر على العرض والحركات والسكون والألوان والحياة والموت والصحة والمرض والقدرة والعجز وسائر الأعراض .

وفى موضع آخر يذكر أن معمرا يقول بالتعجيز لله ، فلا يصفه بأنه قادر إلا على الجواهر : أما الأعراض فلا يوصف الله بالقدرة عليها ، وأنه ما خلق حياة ولا موتاً ولا صحة ولا سقماً ولا قوة ولا عجزاً ولا لوناً ولا طعماً ولا ريحاً ، وأن هذا كله «فعل الجواهر بطباعها» . ويعلل معمر هذا بأن «من قدر على الحركة قدر أن يتحرك ، ومن قدر على السكون قدر أن يسكن . كما أن من قدر على الإرادة قدر أن يريد ، وأن البارى قد يريد ويكره ، وذلك قائم به لا فى مكان ، تحريكه وتسكينه قائم به وهو إرادة»[2].

هنا يتبين لنا العلة فى أن معمراً ينكر قدرة الله على الأعراض : إنه يريد تنزيه الله عن المكان ، لأن المكان يستلزم التحرك والسكون ، والله منزه عن الحركة والسكون ، فإذا قدر الله على العرض — عرض الحركة — لحقه عرض الحركة ، إن من يحرك يتحرك ، ومن يسكن يسكن ، والله منزه عن هذا .

وكما أنكر معمر إطلاق القدم على الله ، أنكر إطلاق القدرة عليه . إن قدرة الله فقط إنما تجوز فى منح الوجود للمعدوم ، منح الموجود للمادة شبه الأولى التى منها تنبع الموجودات ، أما الموجود من حيث هو حادث فى الوجود فلا تتعلق به قدرة الله ، وإلا تعلقت بحادث .

وقد هاجم ابن الراوندى معمراً هجوماً عنيفاً فى قوله بفعل الجواهر بطباعها ، يقول : «وكان معمر يزعم أن ألوان السموات والأرض وما بينهما وكل ذى لون وطعومهن وأراييحهن وحرهن وبردهن فعل لغير الله . وأنه لا يقع من حى قادر مميز ، ولا يفعله إلا الموات الذى ليس بعالم ولا قادر» . ولكن الخياط يرد عليه بنص رائع يقول فيه «إن معمراً كان يزعم أن هيئات الأجسام فعل للأجسام طباعاً ، على معنى أن الله هيأها بحيث تفعل هيئاتها طباعاً . وكان يزعم

(١) الخياط : الانتصار ، ص ٥٣ .

(٢) الأشعرى : مقالات : جـ ٢ ص ٥٤٨ — ٥٤٩ .

مع ذلك أن الله هو الملون للسماء والأرض ولكل ذى لون بأن فعل تكوينها[1] بل إن الخياط يرد أيضاً بأن ابن الراوندى يوافق معمراً فى أفعال الطبائع فيزعم أن حركات الفلك وكل ما اشتمل عليه الفلك من ذى حركة أو سكون وتأليف واختراق ومماسة ومباينة فعل غير الله . وأنه لا يقع من الحى القادر المميز ولا يقع إلا من الموت الذى ليس بعالم ولا قادر ولا حى» فكيف يعيب معمراً بقول هو يقول به ! ؟

ويشرح الشهرستانى المذهب فيذكر أن الله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسام : فأما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام .. إما طبعاً كالنار التى تحدث الإحراق والشمس التى تحدث الحرارة والقمر الذى يحدث التلوين . وإما اختياراً كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق[2] .

وإذا كان معمر ينكر خلق الله للأعراض — والقرآن عرض عند أكثر المعتزلة — فهل لم يخلق الله القرآن ؟ يقول الأشعرى إن أصحاب معمر يذهبون إلى أن القرآن عرض ، والأعراض تنقسم إلى قسمين : قسم منها تفعله الأحياء . وقسم منها يفعله الأموات . ومحال أن يكون ما يفعله الأموات فعلا للأحياء . والقرآن مفعول . وهو عرض : ومحال أن يكون الله فعله على الحقيقة ، لأنهم يحيلون أن تكون الأعراض فعلا لله . وزعموا أن القرآن فعل للمكان الذى يسمع منه ، إن سمع من الشجرة فهو فعل لها . وحيثما سمع فهو فعل للمحل الذى حل فيه »[3] وهنا يتابع معمر المذهب المعتزلى الذى ينكر أن يكون لله كلام قديم بجانب الذات . أو يصدر عنه كلام بآلة أو صوت . وإنما خلق فى الشجرة كلاما هو الذى سمعه موسى . وخلق فى الملك كلاماً هو الذى سمعه الرسول صلى الله عليه وسلم . وإذا نطق الرسول بالقرآن فالقرآن فعل الرسول ، ولكنه مخلوق لله .

وقد كانت مشكلة قدم القرآن وخلقه مشكلة العالم الإسلامى فى ذلك الحين . ولذلك نرى البغدادى يضيق أشد الضيق برأى معمر ، ويرى أنه أنكر خلق الله للأعراض وأنكر مع ذلك صفات الله الأزلية لكى ينكر أن لله كلاما . إذ لم يمكنه أن يقول إن كلامه صفة له أزلية — كما قال أهل السنة والجماعة — لأنه لا يثبت لله صفة أزلية . لم يمكنه أن يقول إن كلامه فعله كما قال سائر المعتزلة . لأن الله سبحانه عنده لم يفعل شيئاً من الأعراض . والقرآن عنده فعل الجسم الذى حل الكلام فيه وليس هو فعلا لله تعالى ولا صفة له . فلا يصح على أصله أن يكون له كلام على معنى الصفة ولا على معنى الفعل[4] . ولقد تغالى البغدادى بعد ذلك فى إلزاماته ،

(١) الخياط : الانتصار ، ص ٥٣ — ٥٤ .
(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ١ ص ٨٩ .
(٣) الأشعرى : مقالات ، جـ١ ص ١٩٢ — ١٩٣ .
(٤) البغدادى : الفرق ص ٩٢ .

فيقول : « وإذا لم يكن له كلام لم يكن له أمر ونهى وتكليف . وهذا يؤدى إلى رفع التكاليف وإلى رفع أحكام الشريعة .. وما أراد غيره لأنه قال بما يؤدى إليه» . وكذلك ذهب الشهرستانى فى الملل وهذا خطأ ، فمعمر بن عباد كان يحاول أن ينزه الله إلى أكبر حد ، فأخطأ الطريق ، ولكنه لم يذهب إلى هذه النتائج الخطيرة. لقد كان رجلا من كبار المدافعين عن الإسلام والمكافحين عنه على طريقته المعتزلية .

٢ — العالم الطبيعى

الجسم الطبيعى :

بينما نرى هشام بن الحكم — عدو المعتزلة الكبير ومعاصر أبى الهذيل والنظام ومعمر بن عباد — يضع تعريفاً ميتافيزيقيًّا للجسم فيقول إنه موجود وإنه شىء وإنه قائم بنفسه[1] ، نرى المعتزلة اللهم إلا الإسكافى — يعرفون الجسم « هندسيًّا » أو بمعنى أدق . يتكلمون عن أبعاده الظاهرة ولا ينفذون إلى ما وراء هذا . فيقول أبو الهذيل : « الجسم هو ما له يمين وشمال وظهر وبطن وأعلى وأسفل وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء أحدهما يمين والآخر شمال ، وأحدهما ظهر والآخر بطن . وأحدهما أعلى والثانى أسفل » أى أنه يعرف الجسم بجهاته وأبعاده فقط . ويتكون الجسم عند أبى الهذيل من أجزاء لا تتجزأ على أن يكون عدد هذه الأجزاء ستة ، حينئذ يتحرك الجسم ويسكن ويجامع غيره ويجوز عليه السكون والمماسة . ويحمل اللون والطعم والرائحة وغير هذا من أعراضه[2] » .

أما النظام فهو أيضاً يعرف الجسم بأبعاده وعمقه . فيقول الجسم هو الطويل العريض العميق ، ولكنه لا يحدد أبعاده كما فعل أبو الهذيل ، لأنه ينكر فكرة الجزء الذى لا يتجزأ . وأنه ليس لأجزائه عدد يوقف عليه . وأنه لا نصف إلا وله نصف . ولا جزأ إلا وله جزء[3] » .

أما معمر بن عباد فيرى — متابعاً للنظام — أن الجسم هو الطويل العريض العميق ، ولكنه يتابع أبا الهذيل فى أن الجسم مكون من أجزاء لا تتجزأ . وأقل الأجسام ثمانية أجزاء ، فإذا اجتمعت الأجزاء وجبت الأعراض ؛ وهى تفعل الأعراض بإيجاب الطبع ؛ ومعمر من القائلين بفعل الطبائع كما رأينا من قبل . ثم إن كل جزء يفعل من نفسه ما يحله من الأعراض ، وإذا انضم جزء إلى جزء حدث طول . وإذا انضم جزءان إلى هذين الجزأين حدث عرض . ويتكون

---

(١) الأشعرى : مقالات ج ٢ ص ٣٠٤ .

(٢) نفس المصدر ، ج ٢ ص ٣٠٣ .

(٣) نفس المصدر السابق : ج ٢ ص ٣٠٤ .

العمق بأن يطبق على هذه الأربعة الأجزاء السابقة أربعة أجزاء أخرى .. فتكون الثمانية الأجزاء جسما عريضاً طويلا عميقاً[1] »

ويقرر معمر أن الأجسام كلها ساكنة فى الحقيقة ومتحركة فى اللغة ، « والسكون هو الكون لا غير ذلك ، والجسم فى محال خلق الله له ساكن» . ويبدو أن معمراً يريد بإنكار حركة الأجسام فى وقت خلقها إنكار فكرة الفلاسفة المشائين من الإسلاميين بأن الحركة هي الخروج من العدم إلى الوجود ، أو من القوة إلى الفعل . إن معمرا يذهب إلى شيئية المعدوم ، ولكنه يرى أن خروج المعدوم إلى الوجود ، أو منح الله الوجود للمعدوم ليس حركة ، وإنما هو خلق . ومن المحتمل أيضاً أن تكون غاية معمر أن يقصر الحركة على الله

٣ — الإنسان

شغل معمر أيضاً بحقيقة الإنسان كما شغل بها من قبل كل من أبى الهذيل العلاف والنظام . وقد صور معمر الإنسان بصورة تتفق مع مذهبه فى الجزء الذى لا يتجزأ ، يقول : « الإنسان جزء لا يتجزأ ، وهو المدبر فى العالم ، والبدن الظاهر آلة له . وليس هو فى مكان فى الحقيقة ، ولا يماس شيئاً ولا يماسه . ولا يجوز عليه الحركة والسكون والألوان والطعم ، ولكن يجوز عليه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة ، وأنه يحرك هذا البدن بإرادة ويصرفه ولا يمارسه »[2] وقد أورد هذا النص فى موضع آخر[3] . ويلاحظ من هذا أن معمرا يفرق بين النفس والجسد ، ويرى أن النفس هو الإنسان على الحقيقة : « الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد ، وهو عالم قادر مختار حكيم . ليس بمتحرك ولا ساكن . ولا متلون ولا متمكن . ولا يرى ولا يلمس ولا يحس ولا يمس ، ولا يحل موضعاً دون موضع ولا يحويه مكان ، ولا يحصره زمان» . فالإنسان إذن نفس أما الجسد فهو فقط مسرح ظهور هذه النفس وهى التى تفعل : « إنه مدبر للجسد ، وعلاقته مع الجسد علاقة التدبير والتصريف» . ويرى الشهرستانى أن معمرا أخذ هذا القول من الفلاسفة حيث قضوا بإثبات النفس الإنسانى أمراً ما هو جوهر قائم بنفسه لا متميز ولا متمكن . وقد أداهم هذا فى رأى الشهرستانى إلى إثبات أشياء من جنس تلك الموجودات العقلية ، كالعقول المفارقة . ويرى الشهرستانى أن معمرا مال إلى فكرة الفلاسفة هذه . فميز بين أفعال النفس التى سماها إنساناً وبين القالب الذى هو جسده ، فقال : «فعل النفس الإرادة فحسب ، والنفس إنسان» ففعل الإنسان هو الإرادة ، وما سوى ذلك من الحركات

---

(١) نفس المصدر السابق : ج ٢ ص ٣٠٣ .
(٢) الأشعرى : مقالات ج٢ ص ٣٣٢ .
(٣) نفس المصدر : ص ١٣٨ .

والسكنات والاعتمادات فهي من فعل الجسد »[1] .

ونلاحظ هنا أن معمر بن عباد يميز تماماً بين أفعال النفس وأفعال الجسد ، فبينما نطاق الأول الأفعال النفسية والعقلية ، فإن أفعال الجسد هي فقط الأفعال المادية ... وقد يقربه هذا في نظر البعض من المثالية الأفلاطونية ؛ ولكن ليس من المسلم أنه أخذ بها .

أما البغدادي ، فيقدم لنا مذهب معمر في الإنسان متكاملا ، مع أنه يلزمه إلزامات متعددة . ينقل البغدادي عن معمر أنه يقول في الإنسان إنه شيء غير هذا الجسد المحسوس ، وهو حي عالم قادر مختار وليس هو متحركاً أو ساكناً أو متلوناً ، ولا يرى ولا يلمس ولا يحل موضعاً دون موضع ، ولا يحويه مكان دون مكان . وهذه هي النفس على الحقيقة ، أو بمعنى أدق إن الإنسان هو النفس على الحقيقة .

ويحاول البغدادي أن يورد هذا الإلزام عليه : « تقول إن الإنسان في هذا الجسد ، أم في السماء ، أم في الأرض ، أم في الجنة ، أم في النار » ؟ ويرد معمر على هذا بقوله : « لا أطلق شيئاً من ذلك ، ولكني أقول إنه في الجسد مدبر ، وفي الجنة منعم ، أو في النار معذب ، وليس هو في شيء من هذه الأشياء حالا ولا متمكناً لأنه ليس بطويل ولا عريض ، ولا عميق ، ولا ذي وزن » . وهذا تمييز دقيق أيضاً بين النفس والجسم ، وسنضرب صفحاً عن إلزامات البغدادي وننتقل إلى نقطة هامة نقلها البغدادي عن الكعبي المعتزلي ، وهي أن معمراً كان يقول إن الإنسان لا فعل له غير الإرادة ، وسائر الأعراض أفعال الأجسام بالطباع[2] . وهذا تطبيق لمسألة فعل الطبائع عنده : كل يفعل بطبيعته ، فالنفس لها الفكر والتعقل ، وللجسم الأفعال المادية . فالمذهب منسجم متكامل ، وقطعة رائعة من مذهب فلسفي ، ولعل ظهور مصادر ووثائق جديدة عن المعتزلة تمدنا بمعلومات أكثر عن حياة وفلسفة هذا الشيخ المعتزلي العريق .

---

(١) الشهرستاني : الملل ، جـ٢ ص ٩٠ ، ٩١ .

(٢) البغدادي : الفرق ص ٩٣ .

المصادر العربية

الكتب المنهجية

١ ــ مصطفى عبد الرازق : « تمهيد فى تاريخ الفلسفة الإسلامية » :

الكتاب يشمل مجموعة المحاضرات التى ألقاها هذا الأستاذ الأول للفلسفة الإسلامية بالجامعات المصرية . وهو منهج أكثر منه مادة ، وقد حاول أن يعرض فيه منهجاً جديداً لدراسة الفلسفة الإسلامية . وأن يتلمس عبقرية الفلسفة الإسلامية . لا فى كتب من يدعون فلاسفة الإسلام فحسب ــ أى الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم ــ بل فى كتابات المتكلمين وعلماء أصول الفقه . ومنهج مصطفى عبد الرازق صحيح فى ناحية وغير صحيح فى ناحية أخرى : صحيح فى تلمس عبقرية المسلمين الفلسفية فى كتابات الأصوليين وعلماء أصول الدين وعلماء أصول الفقه . وغير صحيح فى اعتبار وجود فلسفة إسلامية أصيلة فى كتابات « فلاسفة الإسلام » . ففلسفة هؤلاء الأخيرين غير إسلامية ، هى يونانية فى كلياتها وجزئياتها ومزيج من الأرسطاليسية والأفلاطونية المحدثة . والفلسفة فى أية أمة من الأمم هى انبعاث داخلى يعبر عن الروح الحضارى لهذه الأمة ، وليس من المعقول أن تتشابه الانبعاثات الداخلية العقلية لأمتين مختلفتين أشد الاختلاف جنسياً وعقلياً ولغوياً . وفلسفة أمة من الأمم لا تخرج عن دائرة «السنة» التى تضعها هذه الأمة ومن خرج على هذه السنة لفظ حتماً من الدائرة كلها ولم يعد يمثل فلسفياً سوى فكره الذاتى ــ وهذا ما حدث « لفلاسفة الإسلام » وما كان تفكير هؤلاء الفلاسفة باسم الإسلام سوى ثورة فكرية للروح الفلسفية الأصيلة إزاء فلسفة دخيلة لم تتقدح فى أعماق الشعب المسلم .

وقد اعتاد باحثو الفلسفة الإسلامية المسلمون أن يقرروا ــ تحت تأثير فكر خاطئ ــ أن فلاسفة الإسلام هؤلاء ، أنتجوا تفكيراً إسلامياً خالصاً أصيلا ، أو تفكيراً موفقاً فيه عناصر إسلامية . وتابع كثير من المستشرقين هذه الفكرة غير الصحيحة ، وتناولوا فلسفة ابن سينا وابن رشد وغيرهما بالدراسات المستفيضة. ولكن انتهى الأمر بهم أو بأكثرهم إلى تقرير يونانية هذه الفلسفة .

وقد تابع مصطفى عبد الرازق هذه الفكرة الخاطئة وأخذ بها ، غير أن عمله الباهر الذى لا يجحد ، هو أنه وجه الأنظار إلى عبقرية المسلمين الفلسفية فى علم الكلام وعلم أصول الفقه .

٢ ــ على سامى النشار : مناهج « البحث عند مفكرى الإسلام » .

دار المعارف ــ إسكندرية ١٩٦٥

حاول مؤلف هذا الكتاب أن يفسر الروح الحضارية الإسلامية فى ضوء مهاجمة علماء المسلمين للمنطق اليونانى ، فأثبت أن المنطق الأرسطاليسى — منهج الحضارة والفكر اليونانى — لم يقبل فى المدارس الإسلامية العقلية ، بل هوجم أفظع مهاجمة . ولفظ كاملا . واكتشف المؤلف وجود المنهج التجريبى — وقد عرفته أوربا بعد قرون فى مطلع حضارتها الحديثة — فى كتابات علماء المسلمين . وأقام — بمنهج تركيبى — عناصر هذا المنهج كاملا وتبين له فى نهاية الأمر أن اكتشاف وجود هذا المنهج لدى المسلمين يفسر روح الحضارة الإسلامية، ومباينة هذه الروح للحضارة اليونانية : فبينما نجد الحضارة الأولى حضارة عملية تجريبية تتجه إلى تحقيق الفعل الإنسانى فى ضوء نظرة حسية ملموسة ، نرى الحضارة الثانية حضارة نظرية تتجه إلى الجوهر الخفى للأشياء ، لكنه غير ملموس وغير محسوس ... أو بأسلوب منطقى ، نجد الحضارة الأولى حضارة استقرائية ، بينما نجد الثانية حضارة قياسية .

٣ — الدكتور إبراهيم بيومى مدكور : « فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه » .

وقد حاول الدكتور مدكور أن يثبت فى كتابه أصالة المدرسة المشائية الإسلامية ، وأنها لون جديد من ألوان الفلسفة ، وأنها تتميز بجدة وأفكار لا نجدها لدى فلاسفة اليونان .

1) L'organon d'Aristote dans le monde Arabe

La place d'Al farabi dans le philosophie musulmane.

وفى الكتاب الأول عرض رائع لأورجانون أرسطو فى العالم العربى وأثره فى مختلف المدارس — كلامية وفقهية وعلمية وفلسفية . وفى الكتاب الثانى عرض لآراء الفارابى ثم تطورها لدى الفلاسفة الإسلاميين المشائين من بعده ، مع محاولة لتبيين جدتها وأصالتها .

أما عن كتاب أورجانون أرسطو فقد كان كتاب مناهج البحث عند مفكرى الإسلام مناقشة له . إن المنطق الأرسطاليسى قد نقل إلى العالم الإسلامى ، وأثر — فقط — فى المدرسة المشائية الإسلامية ، وبقيت المدارس الأخرى المنبثقة عن نظام إسلامى بعيدة كل البعد عنه ، تحاربه وتجاهده ، وكانت قد وضعت منطقاً يختلف عنه تمام الاختلاف — فى روحه — وفى جزئياته . والدكتور مدكور يرى أنه كان لمنطق أرسطو أثره الكبير فى العالم الإسلامى . ولست أرى هذا على الإطلاق : إن سيادة منطق أرسطو إنما بدأت حينما تداعى الفكر الإسلامى فى القرن الخامس ، فاختلط بعلوم اليونان ، ومع ذلك لم توافق دوائر الفقهاء المتأخرين ، ولم يوافق متكلمو الأشاعرة من ناحية ومتكلمو السلف من ناحية أخرى على استخدام هذا المنطق فحاربوه أشد حرب .

أما الكتاب الثانى ، فهو عرض منهجى متناسق لفلسفة الفارابى ، ثم أثر هذه الفلسفة فيمن تلاه من فلاسفة الإسلام . والبحث كامل من الناحية الفنية ، وتتبع دقيق لأصول الفلسفة الإسلامية

المشائية فى أصولها اليونانية ، ومحاولتها التوفيق بين الأفكار والمشائية والإسلام . وقد رأى الدكتور إبراهيم بيومى مدكور أن المحاولة قد نجحت وأضفت على تاريخ الفلسفة أضواءاً جديدة .

ولكن هذه المحاولة — فيما أرى — كانت غريبة عن روح الإسلام وعن تفكيره وعن منهجه العام . إنما تنبثق فلسفة الإسلام عن الإسلام نفسه ، عن القرآن وعن السنة ، لا عن محاولة للتوفيق والتنسيق والتلفيق . ابتعد فلاسفة الإسلام المشاءون عن الإسلام روحاً ونصًّا ، وعن المجتمع الإسلامى فكراً وعقيدة وحياة ، وماتت الفلسفة المشائية فى العالم الإسلامى منذ عهد بعيد ، ولم تمت العقائد الكلامية حتى عهدنا هذا . وكان كتاب « فى الفلسفة الإسلامية» هو محاولة الدكتور مدكور الأخيرة فى بيان حقيقة آرائه التى عبر عن كثير منها فى مطلع شبابه .

ولكن ينبغى أن أذكر أن الدكتور إبراهيم بيومى مدكور لم يكن على الإطلاق من مدرسة الفلسفة اليونانية التى رأت فى فلسفة اليونان« غاية الغايات» وأن إليها يعود كل فكر . ولم ير الدكتور إبراهيم مدكور على الإطلاق أن فكرنا المعاصر ينبغى أن يرتبط بفلسفة أوربا وحضارتها تحت تأثير الدعوة الخاطئة التى قدمتها مدرسة طه حسين على مسرح تفكيرنا : إنه ما دام أسلافنا قد أخذوا بفلسفة اليونان — وفلسفة أوربا وحضارتها إنما هى امتداد لهذه الفلسفة — فعلينا إذن أن نأخذ من هذه المدرسة الأوربية كل شىء .

لقد كان الدكتور إبراهيم بيومى مدكور يبحث فى الفلسفة بحث العالم المؤرخ : فراعته فلسفة الفلاسفة المشائين عند اليونان وعند المسلمين . فحاول فى كتبه . وفى تحقيق علمى : أن يجعلها معبرة عن أصالة إسلامية . وهذا ما أنكره تمام الإنكار ... إنها فلسفة بلا شك ، ولكنها ليست تعبيراً عن فكر إسلامى وحضارة إسلامية .

ولكن حسب الدكتور إبراهيم مدكور أنه وضع أساس منهج البحث الفلسفى الإسلامى ، منهج يبحث عن الفلسفة وأصالتها ، وتكون المذاهب فى صورة منهجية : وتحلل وتركيب . وقد كان الدكتور إبراهيم بيومى مدكور أحد رجال دار العلوم الأوائل الذين اتجهوا نحو البحث الفلسفى .

٤ — الأستاذ الدكتور محمود قاسم : « مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد » مع مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام .

وقد شغل الدكتور محمود قاسم فى باريس بابن رشد وعنى به . قدم دراساته للسوربون عن « فلسفة ابن رشد » ، وتملكته فكرة أصالة ابن رشد وعبقريته فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى . واندفع قاسم فى هذا التيار بعنف بالغ . مفكراً عقليًّا ، لا يرى الأصالة القوية والفلسفة الحقة إلا حيث كان العقل والمذهب العقلى . . اتجاه سار فيه مدكور من قبل ، ولكن محمود قاسم ولج فيه بعنف بالغ وبمزاج حاد — كما قلت من قبل : كان أول عمل لمحمود قاسم هو « نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى » وكان هذا العمل

هو رسالته الكبرى الذى حصل بها على دكتوراه الدولة فى باريس . وقد أثبت فيها — على رغم الجميع — أن توماس الأكوينى تلميذ مؤول لنظرية المعرفة عند ابن رشد . وما أشد وقع هذا على الحلقات الأكوينية فى باريس ، وفى فرنسا عامة وقد نشر محمود قاسم هذا الكتاب بالعربية فى مصر عام ١٩٦٤ مثالا حياً على أصالة البحث الذى تميز به محمود قاسم ، والمعرفة الواسعة العميقة بالتراث العلمى الرشدى والتراث الفلسفى لدى توماس الأكوينى ، ثم نشر بالعربية الرسالة الصغرى التى حصل بها على الدكتوراه من باريس ، وهى كتاب « مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد » مع مقدمة جديدة فى نقد مدارس علم الكلام ، مقدمة قاسية الأسلوب قاسية المعانى ، وقد أخفت كتاب مناهج الأدلة نفسه ، بل بدا كتاب مناهج الأدلة كذيل متهافت للمقدمة القوية المنطلقة ، وبدا أن الدكتور محمود قاسم لم يكن يرمى فى الحقيقة لنشر الكتاب بقدر ما كان يرمى إلى نشر آرائه هو ، وأن يضع — فى صورة متناسقة — نقاشه العقلى للمذهب الأشعرى . وهنا يتعلق بالعقل ، ومن زاوية العقل ينظر للمذهب الأشعرى ، ويحاول تحطيم هذا الصرح الأشم الذى عاش خلال القرون وما زال يعيش ظافراً على كل المذاهب عالياً على كل العقائد ، باقياً ما بقيت الدنيا حتى يرث الله الأرض ومن عليها . يؤمن الدكتور محمود قاسم بأصالة المذاهب العقلية وأنها هى وحدها المعبرة عن روح الإسلام ، وبهذا كانت فلسفة ابن رشد العقلية هى أقرب للقرآن من فلسفة الأشاعرة ... وكذلك كان الفلاسفة العقليون المعتزلة من ناحية والماتريدية من ناحية أخرى . ثم يرى فى جميع كتاباته تهافت المذهب الأشعرى وأصالة مذاهب المعتزلة والماتريدية من ناحية ، والمذهب الرشدى من ناحية أخرى ، وقرب هذه المذاهب الأخيرة قرباً عقلياً من المذهب القرآنى .

وأنا لا أنكر أصالة الاعتزال ولا أصالة المذهب الماتريدى ، وأن كلا منهما يعبر عن الإسلام من وجهة من وجهات الإسلام . ولكن المذهب الرشدى لم يكن مذهباً أصيلا يعبر عن روح الإسلام ، ولم يكن ابن رشد سوى أحد شراح أرسطو الممتازين ، تميز عن شراحه الآخرين فى العالم الإسلامى — كالكندى والفارابى وابن سينا — بأنه تخلص من كثير من الأفلاطونية المحدثة التى ألصقها هؤلاء بأرسطو وبالأخص نظرية الفيض . كان المذهب الرشدى عودة للأرسطاليسية فى صورة أنقى مما عرفها فلاسفة الإسلام المشاءون ، بل إن الدكتور محمود قاسم يقول فى كتابه ابن رشد وفلسفته الدينية . . « إن ابن رشد حاول محاولة المخلص أن يوفق بين العقائد الإسلامية وبين ما تنطوى عليه فلسفة أرسطو من آراء كان أبو الوليد يراها حقة ، وليس معنى هذا أنه حاول التوفيق بأى ثمن ، ذلك أنه لم يكن إمعة يتقيد بآراء أرسطو . أو يبذل جهده وطاقته لإقحامها على الإسلام وعقائده كيفما اتفق ، بل احتفظ فيلسوفنا باستقلال رأيه « دائماً » وهذا ما لا أوافق الدكتور محمود قاسم عليه . . إن الأصالة الحقة الفلسفية إنما نجدها فى المذهب الأشعرى ..

فى عقيدة أبى الحسن الأشعرى وفى عمل تلامذته من بعده، حين تمرس من المذهب فى أيديهم أكبر تمرس متوافقاً مع الكتاب والسنة . وحين وضع أبو الحسن الأشعرى المذهب أتى التلاميذ من بعده شرقاً وغرباً ، فأنتجوا العلم الإسلامى ولن نجد فى تاريخ الإسلام من يوازى أبا بكر الباقلانى وإمام الحرمين وأبا حامد الغزالى والرازى والآمدى والعدد العديد من فلاسفة المذهب الأشعرى قديماً وحديثاً . وكان منهج ابن رشد المنطق اليونانى . ولكن الأشاعرة أنتجوا منطقاً إسلامياً آخر سبقوا به المناطقة المحدثين ، ثم انتقلوا إلى وضع الميتافيزيقا الإسلامية ، مستندة على ميتافيزيقا القرآن ، فوضعوا مذهباً فى الصفات يتلاءم مع هذه الميتافيزيقا، فتخيروا مبحث الجزء الذى لا يتجزأ ، وكان قد سبقهم إليه المعتزلة. ومن العالم الطبيعى انتقلوا إلى الإنسان ومكانة الإنسان فى هذا العالم الطبيعى متناسقة مع المذهب الميتافيزيقى فى الله وفى صفاته. ولم ينظر الدكتور محمود قاسم إلى مذهب الأشاعرة ، متصلا ، فأورد آراءهم فى الله بدون أن يصلها بآرائهم فى العالم الطبيعى أو فى الإنسان ، وكانت غايته فقط أن يبين تهافت الآراء الأشعرية . فأخذ كل جانب من هذه الآراء على حدة ، وحاول أن يحطم كل واحد منها على حدة أيضاً . ورأى الحقيقة فيما اتفق فيه ابن رشد مع المعتزلة من ناحية والماتريدية من ناحية أخرى . لقد وقف ابن رشد مع المعتزلة من ناحية والماتريدية من ناحية أخرى: لقد وقف ابن رشد مع أرسطو فى معظم آرائه، ولم يكن له فضل على الفكر الإسلامى فى أى نطاق من نطاقات المعرفة . ولنأخذ مثالا من الأمثلة العديدة على تحجره العقلى مع اليونان : وهو مثال العلية .. ماذا كان موقفه منها فى تهافت التهافت. سوى قبول المذهب اليونانى ؟

وماذا كان موقف الأشاعرة ؟ اكتشفوا فكرة العادة ، وهى فكرة أخذت مكانها الكبير فى البحث الفلسفى العلمى الحديث، ثم فكرة « الله » الغنية فى التراث الأشعرى . ولست أناقش هنا تفصيلات آراء الدكتور قاسم، إن المناقشة تستلزم عرضاً أوسع للمذهب الأشعرى أولا ثم عرضاً لآراء قاسم ثانياً . وهذا ما سأفعله فى الجزء الخامس من هذا الكتاب الذى سأفرده لنشأة الفكر الفلسفى اليونانى — أفلاطونياً أو رواقياً أو أرسطاليسياً — فى الإسلام .

وقصارى القول فى هذا الاتجاه : إنه اتجاه عقلى يشيد بالفلسفة إذا بنيت على أسس عقلية بحتة ويرى تهافتها إذا تخطت هذه الحدود . ومن العجب أن يكره محمود قاسم المنطق القديم ويرى الأصالة الكبرى فى المنطق الحديث ومناهج البحث الحديثة ، ثم لا يتنبه إلى أن تراث ابن رشد كله قد أقيم على المنطق القديم . بينما أقيمت فلسفة الأشاعرة على أسس منهجية من منطق استقرائى كمى سبقوا به المنطق الحديث ومناهج البحث الحديثة . حقاً إن ابن رشد قد اكتشف بعض النواحى المنهجية الحديثة فى كتاباته ولكنه أشار إليها إشارة عابرة ليست دليلا على أنه خرج نهائياً على المنطق اليونانى . ولقد انتهت فلسفة ابن رشد ولم يعد لها بقاء ، وبقى

المذاهب الأشعرى فى عقول الملايين من المسلمين وفى قلوبهم . واختفت الماتريدية ، مع أنها أقرب للأشاعرة – لا للمعتزلة كما ظن – وبقى المذهب الأشعرى ، وهربت المعتزلة إلى المذهب الجعفرى أشتاتاً مبعثرة .

ولست أرى ضيراً فى أن يقف محمود قاسم مع المعتزلة والماتريدية، فهما من فرق الإسلام المعبرين عن وجهة من وجهات نظر الإسلام ، ولكن هالنى هذا الالتحام الغريب بابن رشد . ولا شك أن محمود قاسم عاش مع ابن رشد معيشة أنس ومحبة ، وتبين له أثر ابن رشد الهام فى الفكر الغربى المسيحى ... ولكن ماذا بقى منه فى الفكر الإسلامى ؟ .

وأخيراً إن المذهب الرشدى لا يتضح على الإطلاق فى كتاب مناهج الأدلة فى عقائد الملة، إن المنهج الرشدى إنما يستمد من شروح ابن رشد لكتب أرسطو وتلخيصه لها ، وفى تهافت التهافت ، وفى هذه الكتب نرى ابن رشد الأرسطاليسى المشائى . أما الكتب الصغيرة فلم تكن سوى ذر للرماد فى العيون ، ومحاولة منه لخديعة كبرى ، أو لإخفاء حقيقة متابعته لأرسطو. ولذلك من الخطأ الأكبر أن نقول إن اكتشافه لمبدأ الحتمية دليل على أنه خرج على أرسطو ، أو إن توصله إلى أن معرفة الأسباب هى العلم بالغيب لأن الغيب هو معرفة وجود الموجود فى المستقبل ، هو خروج على المنطق اليونانى فى جملته .

إن محمود قاسم مفكر عقلى ، يكون هو وإبراهيم مدكور اتجاهاً عقليًّا فى تاريخنا الحضارى ، اتجاهاً يحاول أن يلقى الأضواء على حقيقة الفكر الإسلامى ولكن بطريقة عقلية يرى الأصالة فى انسجام المذاهب فقط ، لكنه لا يرى المنابع الحقيقية ، أو بمعنى أدق لا يريد أن تراها . إن محمود قاسم فى مقدمته لمناهج الأدلة يمثل مصطفى عبد الرازق أصدق تمثيل وإن كان لم يقابله أبداً ، ولكنه لا يمثل المدرسة الإسلامية الحديثة نفسها فى تطورها النهائى .

مصادر المادة

١ ــ الشهرستانى : « الملل والنحل » :

أهم كتاب فى التراث العربى القديم يحدثنا عن تاريخ الفلسفة يونانية أو شرقية ، مع عرض ممتاز لمختلف الفرق والطوائف الإسلامية وغير الإسلامية . وقع صاحبه فى أخطاء كثيرة عن الفلسفة اليونانية وتواريخ فلاسفتها ولكن تلك الأخطاء شائعة فى كتب الفلسفة فى العالم الإسلامى عامة وليست وقفاً على الشهرستانى وحده ، وليس المسلمون هم المسئولين عنها ، بل من نقل كتب اليونان من تراجمة سوريان ويعاقبة ونساطرة ، والملل والنحل فى حاجة إلى نشرة جديدة علمية تحقق مصادر الكتاب وبخاصة بعد أن نشر الدكتور عبد الرحمن بدوى نشرته الرائعة لكتاب فلوطرخس : « الآراء الطبيعية » . فقد كان مصدراً هامًّا للشهرستانى .

٢ ــ ابن حزم : « الفصل فى الملل والنحل » :

نشر هذا الكتاب على هامش الملل والنحل . والكتاب فى أسلوب جدلى ممتاز يناقش فيه هذا الإمام الظاهرى مختلف المذاهب والنحل مناقشة الخبير . ومن أطرف فصوله مناقشاته للعهدين القديم والجديد ، وهى تدل على خبرة عميقة ومعرفة دقيقة لليهودية والمسيحية . علاوة على معلومات وثيقة عن فلاسفة المعتزلة . ولكنه أخطأ أخطاء شنيعة فى مناقشته للمذهب الأشعرى ، إن ابن حزم لم يفهم المذهب الأشعرى أدنى فهم .

٣ ــ ابن خلدون : « المقدمة » .

لا تحتاج مقدمة ابن خلدون لتعريف ، غير أنه ينبغى أن نوجه الأنظار إلى الفصل الخاص بعلم الكلام فى هذه المقدمة ، إذ هو من أدق وأطرف ما كتب عن هذا العلم كعلم ــ علاوة على ما يتضمنه من نظرات نقدية . وابن خلدون فيلسوف أشعرى ، بث مذهبه الأشعرى خلال المقدمة ، كما طور منطق الأشاعرة .. المنطق الإسلامى الاستقرائى . خلال نظرة فاحصة واعية بفلسفة التاريخ .

٤ ــ ابن كثير : « التفسير »: وفيه تحقيق للكثير من الإسرائيليات . وتحتاج كتب التفسير عامة لدراسة نفسية ، وهى معين كبير لمعرفة أسرار الفلسفة الإسلامية .

٥ ــ التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية : مجموعة مقالات مترجمة عن الألمانية والإيطالية ــ من أدق ما كتب فى موضوعها. غير أن بعضها كتب من وجهة نظر خاصة قام بترجمتها إلى العربية والربط بينها الدكتور عبد الرحمن بدوى فى أسلوب رائع ، وعبارة رصينة .

٦ ــ **الغزالى** : « المنقذ من الضلال » .

وثيقة « روحية » نادرة . تكلم فيها الغزالى عن تجربته الروحية بين مختلف المذاهب والآراء . وثيقة حية . هى تعبير عن المذهب الأشعرى الذى احتضن التصوف على طريقة إسلامية نابعة من الكتاب والسنة .

٧ ــ **الطوسى** : « حاشية على محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازى » .

٨ ــ **صاعد الأندلسى** : « طبقات الأمم » كتاب صغير مركز من أقدم ما كتب عن طبقات العلماء والفلاسفة . فيه أخطاء عن مؤرخى الفلسفة اليونانية والإسلامية ومزج للمذاهب . ولكن فيه معلومات دقيقة .

٩ ــ **القفطى** : « إخبار الحكماء بأخبار الحكماء » ــ يبحث فى تاريخ الفلاسفة والأطباء اليونانيين والإسلاميين . وفيه الأخطاء الشائعة التى وقع فيها مؤرخو الفلسفة الإسلامية الأقدمون جميعاً : صاعد وابن أبى أصيبعة والشهرزورى والبيهقى . ونحن فى أشد الحاجة لنشرة علمية لهذا الكتاب القيم . وتحقيق مصادره .

١٠ ــ **الشيرازى** : « الأسفار الأربعة » . من أدق الكتب فى تاريخ الفلسفة الإسلامية عامة . وصاحبه فيلسوف ومؤرخ فلسفة .

١١ ــ **البيهقى** : « تتمة صيوان الحكمة » .

١٢ ــ **الشهرزورى** : « نزهة الأرواح وروضة الأفراح » (مخطوط مصور بمكتبة جامعة القاهرة وهو كتاب هام فى تاريخ الفلسفة الإسلامية وبخاصة لدى المتأخرين) .

١٣ ــ **الدكتور عثمان أمين** : الرواقية ، كتاب طيب فى تاريخ الرواقية وفلسفة الرواقيين .

١٤ ــ **مسكويه** : « الحكمة الخالدة أو جاويدان خرد » (نشرة الدكتور بدوى) .

١٥ ــ **فلوطرخس** : « الآراء الطبيعية » (نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوى) من أهم الكتب المترجمة قديماً عن تاريخ الفلسفة اليونانية وفلاسفتها . وهو مصدر الكثيرين من الإسلاميين فى تأريخهم للفلسفة .

١٦ ــ **المبشر بن فاتك** : « محاسن الكلم » (نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوى) .

١٧ ــ **« أثولوجيا أرسطاطاليس »** : (نشرة الدكتور بدوى) . وهو كما نعلم أجزاء من تاسوعات أفلوطين . وهو دليل قاطع على معرفة المسلمين بالأفلاطونية المحدثة . والكتاب يمدنا بمعلومات عن معرفة الإسلاميين لمختلف الفلاسفة .

١٨ ــ ابن عساكر : « تبيين كتاب المفترى فيما نسب إلى الإمام الأشعرى» . ويمتاز بمقدمته الرائعة التى كتبها العالم الكبير محمد بن زاهد الكوثرى .

١٩ ــ السيوطى : « صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام » وثيقة نادرة تحتوى أقوال علماء المسلمين فى ذم المنطق والكلام. ولا يغض من قيمة الكتاب طريقة السيوطى فى التأليف ــ وهى النقل عن الكتب الأخرى وتضمينها فى كتاب واحد . إذ أن السيوطى حفظ لنا فى كتابه نصوصاً ضاعت كتبها الأصلية . وقد قمت بنشره ــ للمرة الثانية فى جزأين مع تلميذتى سعاد عبد الرازق .

٢٠ ــ برقلس : « الأفلاطونية المحدثة عن العرب » (نشرة الدكتور بدوى) .

٢١ ــ أرسطو : «كتاب النفس » (نشرة الدكتور بدوى) .

٢٢ ــ ابن أبى أصيبعة : « عيون الأنباء فى طبقات الأطباء من أدق الكتب فى تراث المسلمين العلمى والفلسفى . ويحتاج الكتاب إلى طبعة علمية محققة .

٢٣ ــ ابن عبد البر : « جامع بيان العلم وفضله » .

٢٤ ــ ابن تيمية : « مجموعة الرسائل الكبرى» . وكتب ابن تيمية بالرغم من اتجاهها الفلسفى فى تاريخ الفلسفة الإسلامية . وتحتوى كتبه على معلومات رائعة عن مختلف الفرق الإسلامية والفلسفة الإسلامية عامة .

٢٥ ــ ابن نباتة المصرى : «سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون

٢٦ ــ ابن تيمية : « الرسالة الحموية » .

٢٧ ــ ابن الأثير : « الكامل » .

٢٨ ــ السمعانى : « الأنساب » .

٢٩ ــ الأشعرى : « مقالات الإسلاميين » كتاب هام نقل إلينا أقوال الفرق والمتكلمين دون أن ينقدها ــ يخالف فى هذا منهجه كما يظهر فى كتبه المشهورة «كالإبانة » و « اللمع » وفيما نقل عنه من نصوص : إذ أن أسلوبه فيهما أسلوب جدلى على طريقة نظار المسلمين . وهذا ما يدعو إلى الشك فى أن النسخة المطبوعة التى بين أيدينا هى الكتاب الأصلى للأشعرى ــ إذ يحتمل أن يكون أحد تلاميذه جرد النسخة التى بين أيدينا من أصل الكتاب أو قام بهذا العمل أحد الحشويين من متأخرى الحنابلة . ومن الغريب أن ريتر Ritter ناشر هذا الكتاب العظيم لم يتعرض لهذه النقطة إطلاقاً .

٣٠ ـ الإسفراييني : « التبصير فى الدين» .

كتاب مختصر فى تاريخ الفرق ، يكاد يكون ملخصاً « للفرق بين الفرق» ويضيف معلومات جديدة للكتاب الأصلى الذى استمد منه وهو كتاب الفرق بين الفرق ، ولكنه قيم من نواح .

٣١ ـ الخياط : « الانتصار» .

كان إلى مدة قريبة الوثيقة الوحيدة التى بين أيدينا عن المعتزلة محررة بقلم معتزلى، غير أن البحث عن المخطوطات فى اليمن بواسطة البعثة المصرية الرسمية، التى أوفدت من سنين ، أدى إلى العثور على بعض المخطوطات . وقد ظهر من هذه المجموعة أجزاء متعددة من كتاب « المغنى » للقاضى عبد الجبار .

٣٢ ـ طاش كبرى زاده : « مفتاح السعادة ومصباح السيادة» .

يعطى هذا الكتاب معلومات وثيقة عن تاريخ مختلف العلوم الإسلامية .

٣٣ ـ ابن المرتضى المعتزلى : « المنية والأمل »

الكتاب فى الحقيقة من تأليف القاضى المعتزلى عبد الجبار ــ وأضاف إليه ابن المرتضى إضافات بسيطة .

٣٤ ـ البغدادى : « الفرق بين الفرق »

كتاب قيم فى تاريخ الفرق ــ بالرغم من مهاجمته العنيفة لغير أهل السنة والجماعة من الفرق ولكنه يمتاز بتتبع مصادر المذاهب . وكثيراً ما ينجح صاحبه فى اقتناص المصادر بذكاء نادر المثال .

٣٥ ـ النوبختى : « فرق الشيعة » .

كتاب هام قيم عن فرق الشيعة ــ كتبه عالم شيعى .

٣٦ ـ فخر الدين الرازى : « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» .

كتاب صغير ولكنه هام ــ قسم فيه صاحبه الفرق دون التقيد بالحديث المشهور « ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة » انظر المقدمة .

٣٧ ـ الذهبى : « ميزان الاعتدال » .

٣٨ ـ المسعودى : « مروج الذهب » .

٣٩ ـ الدينورى : « الأخبار الطوال » .

٤٠ ــ ابن خلكان : « وفيات الأعيان » .

٤١ ــ التهانوى : «كشاف اصطلاحات الفنون » .

قانون علمى ممتاز لمختلف الألفاظ الفنية فى شتى العلوم الإسلامية .

٤٢ ــ الزركشى : « البحر المحيط » « ٦ أجزاء مخطوطة » .

من أهم الكتب فى تاريخ علم أصول الفقه ــ وبه نظرات علمية دقيقة. استند مؤلفه على أكثر من مائتى كتاب فى علم الأصول .

٤٣ ــ الكندى : « رسائل الكندى» .

قام الدكتور محمد عبد الهادى أبوريدة بالكشف عن هذه الرسائل ، نشرها فى جزأين ، فى نشرة رائعة عاش فيها أبو ريدة مع الكندى وبين أصالته وقربه من روح الفلسفة الإسلامية.

٤٤ ــ الإيجى : « المواقف » .

٤٥ ــ الدكتور بينيس : « مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود» ــ قام بترجمته إلى اللغة العربية الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، من أدق الكتب فى هذه الناحية ، وإن كان مؤلفه قد سطا كثيراً على كتاب المذاهب الفلسفية اليونانية فى العالم الإسلامى لسانتلانا ولم يذكر اسم سانتلانا إطلاقاً .

٤٦ ــ ابن حزم : « طوق الحمامة » .

٤٧ ــ الجاحظ : « الحيوان » .

٤٨ ــ ابن تيمية : « العقيدة الواسطية » .

٤٩ ــ ابن تيمية : « العقيدة التدمرية » .

٥٠ ــ ابن تيمية : « السبعينية » .

٥١ ــ ابن تيمية : « التسعينية » .

٥٢ ــ ابن تيمية : « موافقة صريح المعقول لصريح المنقول » : وفيه معلومات وثيقة عن مختلف مفكرى الإسلام .

٥٣ ــ ابن تيمية : « مناهج السنة » : أمدنا بمعلومات هامة عن ابن كلاب وعن مفكرى الإسلام عامة . وهو وثيقة نادرة حقاً ، ويقوم الدكتور محمد رشاد سالم بإخراجه إخراجاً علمياً ممتازاً ، وقد أخرج حتى الآن الجزأين الأولين منه . وتمتاز كتب ابن تيمية بنقل آراء الخصوم

نقلا أميناً ، ثم مناقشتها وهذا المنهج حفظ لنا أيضاً كثيراً من آراء الفرق التي لم تصل إلينا كتب أصحابها .

٥٤ ــ ديبور : «تاريخ الفلسفة فى الإسلام» ــ نقله إلى العربية مع تعليقات قيمة الدكتور عبد الهادى أبو ريدة ، بحيث بدا الكتاب فى صورة علمية رائعة . وتعليقات أبى ريدة تكاد تكون كتاباً منفصلا عن الكتاب الأصلى .

٥٥ ــ جولد تسيهر : « العقيدة والشريعة فى الإسلام » .

نقله إلى العربية الدكتور محمد يوسف موسى وزميلاه . والمؤلف يهودى ، يدعى الأناة فى البحث وهو يلقى بأكاذيبه الكبرى .

٥٦ ــ الغزالى : « تهافت الفلاسفة » . من أعظم الكتب فى تاريخ الفكر الإسلامى ، وقد عبر فيه الغزالى فى صورة كاملة عن رأى المسلمين فى العلية ، ونادى بفكرة العادة والاطراد فى وقوع الحوادث .

٥٧ ــ شرح المحلى على السبكى .

٥٨ ــ الشوكانى : « إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول » .

٥٩ ــ التلمسانى : « مفتاح الأصول » .

هذه الكتب من ٥٤ ــ ٥٩ من أهم الكتب فى معرفة تاريخ الأصول .

٦٠ ــ القرافى : « نفائس المحصول » .

٦١ ــ شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع .

٦٢ ــ البيرونى : « تحقيق ما للهند من مقولة » فيه دراسة مقارنة عن مذاهب الهنود واليونان والمسلمين .

٦٣ ــ البيرونى : « الآثار الباقية » : ويحوى معلومات هامة قيمة عن مذاهب ما قبل الإسلام وبخاصة الغنوصية .

٦٤ ــ أبو الحسن الششترى : « الديوان » .

٦٥ ــ أبو حنيفة : « الفقه الأكبر » .

٦٦ ــ أبو حنيفة : « العالم والمتعلم » .

٦٧ ــ **أبو حنيفة** : « رسالة أبى حنيفة إلى عالم البصرة ــ عثمان البتى » .

وفى هذه الكتب أفكار أهل السنة والجماعة الأوائل فى صورة من أجمل الصور .

٦٨ ــ **الشافعى** : « الفقه الأكبر » . وهو ــ فيما يرجح ــ ليس للشافعى .

٦٩ ــ **ابن حنبل** : « الرد على الجهمية » من أهم وأدق وأعظم الكتب التى تصور المنهج العقلى للإمام العظيم ، كما يصور مذاهب أهل السنة فى صورتها الحقيقية .

٧٠ ــ **الملطى** : « التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع » طبعة الكوثرى من أهم الكتب فى معرفة الحركة العقلية الأولى ولكن الملطى يميل إلى الحشو فى مواضع كثيرة . كما يضع إلزامات الفرق وكأنها عقائدهم .

٧١ ــ **إمام الحرمين** : « الشامل » . وقد قمت بنشر الجزء الأكبر من هذا الكتاب أنا وتلميذى فيصل عون وتلميذتى سهير مختار . والشامل هو البحر الذى لا ينفد وكتاب الأشاعرة العظيم . وبه باب طويل عن العلية ، من أعظم ما كتب فى هذا الصدد .

٧٢ ــ **إمام الحرمين** : « الإرشاد » . وقد أمدنى بمعلومات عن ابن كلاب .

٧٣ ــ **الذهبى** : «ميزان الاعتدال». وهو كتاب من أهم كتب نقد الرجال ويمدنا بمعلومات قيمة عن مختلف الشخصيات الإسلامية .

٧٤ ــ **السبكى** : « طبقات الشافعية » وهو المؤلف العظيم فى تاريخ مفكرى الشافعية مع تحقيق علمى دقيق .

٧٥ ــ **جمال الدين القاسمى** : « تاريخ الجهمية والمعتزلة » .

٧٦ ــ **الطبرى** : « تاريخ الأمم والملوك » .

٧٧ ــ **الأصفهانى** : « أطباق الذهب » .

٧٨ ــ **ياقوت** : « معجم الأدباء » .

٧٩ ــ **ابن عبد ربه** : « العقد الفريد » .

٨٠ ــ **الأستاذ زهدى حسن جار الله** : « المعتزلة » . كتاب من أدق الكتب فى تاريخ المعتزلة .

٨١ ــ **الدكتور البير نصرى نادر** : « المعتزلة فلاسفة الإسلام السابقون » كتاب فيه عرض طيب لفلاسفة المعتزلة : حاول المؤلف أن يبين فيه أصالتهم العقلية وأنهم ممثلو الفكر الإسلامى الحقيقى .

٨٢ — المقدسى : « البدء والتاريخ » — فى ٦ أجزاء — من أهم وأقدم الكتب فى التاريخ الإسلامى وبه جزء كامل عن الحياة العقلية الإسلامية والفرق الإسلامية وقد أمدنى بمعلومات قيمة . والكتاب ينسب إلى أبى زيد البلخى ولكنه فى الواقع للمقدسى .

٨٣ — الدكتور أبو ريدة : « النظام وآراؤه الفلسفية والدينية » .

من أهم وأعظم ما كتب فى العصور الأخيرة فى الفلسفة الإسلامية ، قام فيه المؤلف بدراسة تركيبية لهذا الفيلسوف المعتزلى القديم وأخرج لنا مذهبه متكاملا فى نسق رائع .

٨٤ — القاضى عبد الجبار : « المغنى » .

ظهر أخيراً ثمانية من أجزاء هذا الكتاب المعتزلى . وفيها مادة كبيرة للباحثين فى المعتزلة وكان ظهوره كشفاً كبيراً فى تاريخ البحث الفلسفى فى الإسلام ، هذا بالرغم من أن طريقة إخراجه وتحقيقه غير علمية وغير دقيقة .

٨٥ — القاضى عبد الجبار : « شرح الأصول الخمسة » (حققه الدكتور عبد الكريم عثمان ونشر عام ١٩٦٥) فى نشرة رائعة ، كتاب من أهم كتب المعتزلة .

٨٦ — أبو طالب المكى : « قوت القلوب » (طبعة المكتبة التجارية سنة ١٩٦١) كتاب التصوف السنى العام ، أمدنى بمعلومات قيمة عن المدرسة السالمية .

٨٧ — السلمى : « طبقات الصوفية » (تحقيق الأستاذ نور الدين شريبة سنة ١٩٥٣ فى نشرة علمية رائعة) : أمدنى بمعلومات عن المدرسة السالمية .

٨٨ — المصادر المذكورة فى الهوامش والتى لم نر داعياً لتكرارها .

* * *

وأود أن أوجه أنظار الباحثين . وبخاصة الناشئين منهم إلى ضرورة تتبع أخبار مفكرى الإسلام الأوائل فى كتب التاريخ والسير والطبقات وفى كتب الأدب ، فهذه الكتب تمدنا بمعلومات دقيقة عن هؤلاء المفكرين الأوائل . وقد أمدنى الطبرى والمسعودى وابن كثير واليعقوبى وغيرهم من مؤرخين بمعلومات دقيقة عن كثيرين من أولئك المفكرين الأوائل .

المصادر الأوربية

1. Renan : Histoire generale des langues sémitiques.
2. Gauthier : Introduction à l'étude de la philosophie musulmane.
3. O'Leary : Arabic thought and its place in History.
4. Leclere : L'histoire de la medecine arabe.
5. Munk : Melanges de philosophie arabe et Juive.
6. Vajda : Introduction à la philosophie Juive.
7. Mailbeau : Histoire de la philosophie atomiste.
8. Brochard : Etudes de philosophie ancienne et moderne.
9. Brehier : Histoire de philosophie T.I.
10. Asin Palacios : Sens du mot Tchafot dans les oeuvres d'El Ghazali.
11. Prof. Affi : The philosophical ideas of Muhydin - ibn Araby.
12. Lust : Théories sociales et politiques d'Ibn Taymiyah.

فهرس الأعلام

(ا)

(ابن ا)

(ابن ال)

* * *

(أبو)

(اح)

(اد)

(ار)

(اس)

(اص)

(اغ)

(اف)

(الا)

(الب)

(التاء)

(الثاء)

(الج)

(الح)

(الخ)

(الد)

(الذ)

(الر)

(الز)

(الس)

(الش)

(الص)

(الض)

(الط)

(الع)

(الغ)

(الف)

(القـ)

(الكـ)

(اللا)

(الما)

(ن)

(هـ)

(الو)

(الي)

(ا م)

(ا ن)

(ا هـ)

(ا و)

(اي)

(ب)

(با)

(بت)

(بد)

(بر)

(بش)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ذ)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(ض)

(ط)

(ع)

(عبد)

(عبد الله)

(عثـ)

(عر)

(عط)

(عل)

(على)

(عم)

(عمر)

(عمرو)

(عن)

(عي)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(محمد)

(محمود)

(ن)

(ﻫ)

* * *

(و)

(ى)

(يو)

في هذا الكتاب يتتبع المؤلف الجليل نشأة الفكر الفلسفي لدى المسلمين ، ويرصد بدقة العالم وحماسة المؤمن ، هذا الفيض الهائل من الأفكار والنظرات والفلسفات التي نشأت من تمازج أفكار المسلمين في شتى أقطار الأرض انتصارًا للقرآن والإسلام في مواجهة فلاسفة اليونان .

والكتاب يقدم صورًا فائقة لفلاسفة المعتزلة : واصل بن عطاء وأبي الهذيل العلاف والنظام ومعمر بن عباد السلمي ، والمشبهة وأفكارها والمجسمة ومصادر فكرة التجسيم ، ويعالج في الجزء الثاني نشأة التشيع ، ويكشف عن الحركات الشيعية الأولى . الكيسانية والمختارية ويتابع تطور التشيع في فرق الغلاة ويكشف حقيقة القرامطة .

وفي الجزء الثالث يبحث نشأة الزهد ويبين أنه كان ذا طابع اسلامي وينبثق من روح القرآن والسنة ، كما يتناول التصوف والعوامل الإسلامية في نشأته وتطوره.

كتاب بالغ الأهمية تفخر دار المعارف بتقديمه في طبعة جديدة لقراء جدد .